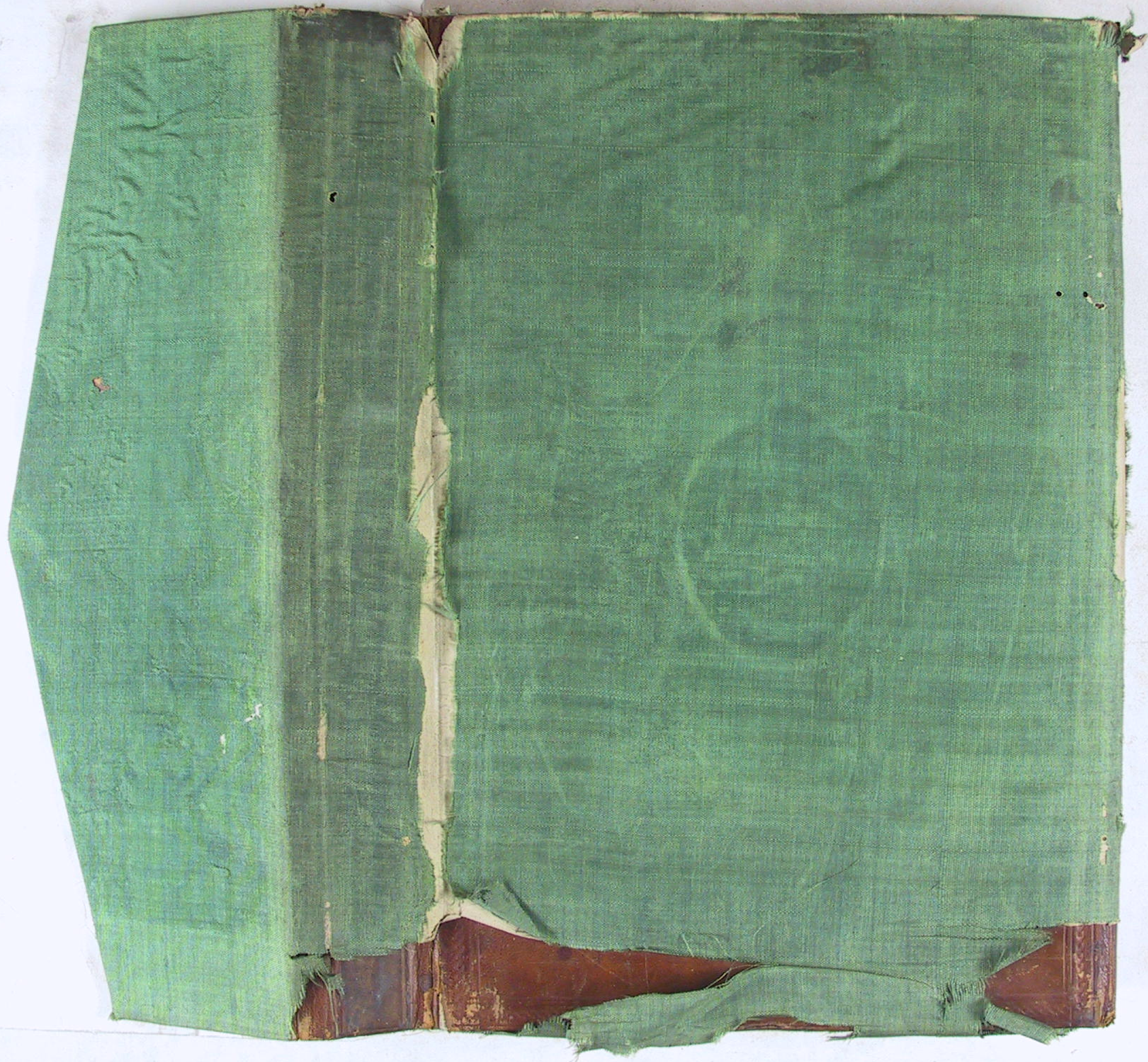
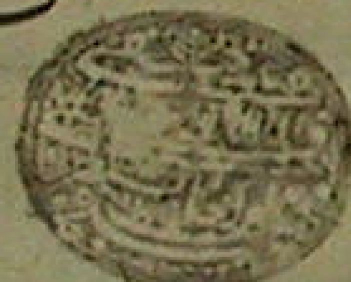


باخط علي بن زاده س

هذا كتاب شرح طوالع الانوار

للشيخ الامام والعلامة الهمام
العالم العلامة والحبر الفهامة
ناصر الحق والدين مولانا
القاضي البيضاوي
رحمه الله تعالى
ونفعنا
به







بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله الذي تفردت ذاته بوجوب
الوجود والبقاء وتقدست صفاته عن الحدوث والفناء غرقت في بحار الوهيته
عقول العقلاء وعجزت عن ادراك هويته نفوس العلماء الواحد الذي تعالي عن
الامثال والاكفاء واستغنى عن الاعوان والشركاء العالم الذي احاط علمه بجميع
الاشياء ما يخفي علي الله من شيء في الارض ولا في السماء القادر الذي رفع السماء
وبناها احسن البناء والصلاة علي خير الانبياء محمد المبعوث بخير الانبياء الي كل
من تحت الخضراء وفوق الغبراء وعلي آله الاصفياء واصحابه الاولياء وبعد
فان كتاب طوالع الانوار المنسوب الي الامام اقضى القضاة ناصر الحق والدين
البيضاوي تغمده الله بغفرانه واسكنه منازل رضوانه كتاب صغير الحجم كبير العلم
يحتوي علي جل كلام المتكلمين وادلتهم مع زوايد لطيفه وفوايد شريفه من مباحث
المتقدمين والمتاخرين لكن بسبب وجازة لفظه ربما يصعب علي الناظرين فيه فهم
مشكلاته وحل معضلاته فعن لي ان اشرحه شرحا مشتملا على بسط موجزه
وحل ملغزه وتفصيل مجمله وتقييد مرسله وتوضيح مسايله وتوجيه دلايله
ملتزما في جميع ذلك شريطة الاختصار متجنبا عن الاطناب والاكثار فاستعنت
بالله تعالي وشرعت فيه انه هو المستعان وعليه التكلان وقبل الخوض في المقصود
نذكر مقدمة في علم الكلام وفي موضوعه ومباديه اما تعريفه فقيل هو علم يبحث فيه عن
ذات الله تعالي وصفاته وعن احوال الممكنات في المبدا والمعاد علي قانون الاسلام
واما موضوعه فذات الله تعالي وذات الممكنات من حيث افتقارها الي الله تعالي
واورد عليه ان وجود الله تعالى مطلوب بالدليل في هذا العلم فلا يكون موضوعا له
ويمكن ان يجاب عنه بان المطلوب بالدليل هو وجود ذات الله تعالي وان الوجود عارض
كما هو اكثر مذهب المتكلمين وذلك لا ينافي كون الذات موضوعا واورد ايضا انه يبحث فيه
عن الكلي والجزئي والعلة والمعلول والواحد والكثير وهذه الاحوال لا يتعرض لذات الله
تعالي من حيث هو ولا لذات الممكنات كذلك بل من حيث ان كل واحد منهما موجود وفيه نظر لجواز ان يكون البحث
عن هذه

عن هذه الامور من المبادي لا من المسايل والقول بان المبادي يجب ان يكون مبينة في علم
اخر ممنوع لجواز ان يكون مبينه في ذلك العلم نعم البحث عن مبادي علم فيه لا يقصد
بالذات في ذلك العلم وقيل موضوعه هو الموجود من حيث انقسامه الى الواجب
والممكن والجوهر والعرض والقديم والحادث والواحد والكثير والعله والمعلول
لان الموجود يلحقه لذاته الانقسام الى هذه الامور المذكورة التي يبحث عنها في هذا
العلم وفيه ما فيه قال الامام ان هذا العلم لما لم يكن فوقه علم اخر يبين موضوعه فيه
وجب ان يكون موضوعه بينا بذاته وابين الامور الموجود من حيث انه موجود
وفيه نظر لانه لا يلزم من كونه بينا ان يكون ابين الامور واما مباديه فاما تصورات
كتصور الوجود والعدم وغيرهما او تصديقات كالقضايا الضرورية قال
المصنف رحمه الله بعد ذكر الخطبة وبعد فمقصود الكتاب مرتب على مقدمة وثلث
كتب اقول المقدمة في اصطلاح المنطقيين قضية جعلت جزء قياس
والمراد هنا ما يتوقف عليه المباحث الآتيه وهي مشتمله على فصول الفصل
الاول ما يحتاج الى معرفة في مباحث النظر وهو معرفة النظر والنظري واثباته
واعلم ان التعقل وهو حصول صورة الشيء في العقل ينحصر في التصور والتصديق
لانا اذا ادركنا شيئا فان لم نعتبر الحكم معه بنفي او اثبات فهو التصور وان اعتبرناه
فهو التصديق فالتصور اذا هو الادراك المجرد عن اعتبار الحكم معه بنفي او اثبات
سواء لم يكن معه حكم او كان لكن لم نعتبر كتصور طرفي القضيه والتصديق ادراك
الشيء مع اعتبار حكم معه بالنفي والاثبات والمصنف لم يتعرض للاعتبار فيلزمه ان التصور
طرفي القضيه لا يكون تصورا ويكون تصديقا وحينئذ لا يكون تعريف التصور
جامعا ولا تعريف التصديق مانعا واعلم ان تصور المحكوم عليه وبه داخلان
في التصديق على ما ذكرنا من التفسير وهو راي الامام واما على راي الحكماء فالتصديق
انما يقال على نفس الحكم فقط وح يكون تصور المحكوم عليه وبه شرطا التصديق خارجا
عنه وانما جعل المصنف مورد التقسيم التعقل دون العلم كما فعله غيره ليلا يتوهم



اختصاصه بمعنى اليقين فردان التصور والتصديق ينقسمان الى العلم والجهل وذلك
يستلزم كون الجهل قسما من العلم وهو محال وانما قيد الحكم بان النفي والاثبات لان الحكم
قد يكون خبرا كقولنا الانسان كاتب وقد يكون تقييدا كقولنا الانسان الكاتب فقيد بالنفي
والاثبات ليخرج المركب التقييدي عن تعريف التصديق ويدخل في تعريف التصور
هذا اذا فسرنا الحكم باسناد امر الى اخر فقط اما اذا فسرنا باسناد امر الى اخر ايجابا او سلبا
فلا وجه للتقييد اذ المركب التقييدي لا يكون حكما حينئذ قال وكلاهما
ينقسمان الى بديهي الى اخره اقول كل واحد من التصور والتصديق ينقسم
الى بديهي وكسبي والبديهي من التصور ما لا يكون حصوله في العقل موقوفا على طلب
وكسب كتصور الوجود والعدم ومن التصديق ما يكون تصور طرفيه وان كان
بالكسب كافيا في جزم العقل نسبة احدهما الى الاخر كالحكم بان النفي والاثبات لا يجتمعان
ولا يرتفعان وقد يفسر التصديق البديهي بالتصديق الذي لا يكون مسبوقا
بتصديق اخر والكسبي من كل منهما ما يقابل البديهي منه والمصنف فسر البديهي
من التصور والتصديق بما لا يتوقف حصوله على كسب فيه نظر لان التصديق
البديهي على راى الامام ومن تابعه قد يتوقف على طلب وكسب اذا كان طرفاه بسببه
فلا يكون تعريف التصديق البديهي جامعا واعلم ان تمثيله التصديق البديهي بالحكم
بان النفي والاثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان يناقض في ظاهر ما ذكره اولا من ان
التصديق هو تعقل الطرفين مع الحكم وانما قلنا ان كل واحد منهما ينقسم الى البديهي
والكسبي لانه لولا ذلك لزم اما كون جميع التصورات والتصديقات بديهية او كون
جميعها كسبية والثاني باطل بقسميه اما كون الجميع بديهيا فلانه لو كان كذلك لما جهلنا
شيئا والوجود بخلافه واما كون الجميع كسبيا فلانه لو كان كذلك لزم ان لا يحصل لنا شيء
من العلوم التصورية والتصديقية اصلا والتالي ظاهر البطلان اما الملازمة فلان
الاكتساب حينئذ يستلزم الدور او التسلسل المحالين وكل ما هو مستلزم للمحال
فهو محال اما الكبرى فظاهرة واما الصغرى فلان اكتساب كل مطلوب تصوري او

او تصديقي انما يكون بمعلوم آخر وذلك المعلوم ايضا كسبي على هذا التقدير
فيفتقر الى معلوم اخر وذلك الاخر الى آخر فان كانت هذه المعلومات متناهية
لزم الدور وان كانت غير متناهية لزم التسلسل وكلاهما محال اما الدور فلاستلزامه
توقف الشيء على نفسه لانه اذا توقف الشيء على ما توقف على نفسه لزم توقفه على نفسه
ضرورة ان الموقوف على الموقوف على الشيء موقوف على ذلك الشيء واما التسلسل فلان
المطلوب بالكسب يتوقف حصوله حينئذ على حصول ما لا نهاية له في العقل دفعة
وهو محال واراد بالمعارف العلوم وبالموضوعات المعلومات المكتسب بعضها من
بعض اما باعتبار عروض الكاسبية والمكتسبية اياها واما باعتبار عروض الاستناد
اياها قال والنظر ترتيب امور معلومة اقول المراد بالامور اجزاء
القول الشارح ومقدمات الحجج والترتيب هو الوضع الذي يكون لبعض تلك الامور
عند بعض وفي قوله ترتيب امور بينه على ان اللفظ المفرد لا يفيد شيئا كما ذهب اليه
الشيخ ابو علي ومن تابعه والمراد بالمعلومة الامور الحاصلة في الذهن سواء كانت
قطعية او ظنية او غيرهما قوله على وجه يؤدي الى استعلام احتراز عن الترتيب الذي
لا يؤدي الى تحصيل غير معلوم فانه ليس كل ترتيب مؤديا الى تحصيل غير المعلوم بل
الترتيب المؤدي الى ذلك لا بد ان يكون واقعا على وجه مخصوص مشتمل على شرايط
على ما سياتي وانما جعل المادي اليه حال الطلب غير معلوم لامتناع تحصيل الحاصل
ثم الامور المرتبة ان كانت معدية وموصلة الى تصور مجهول سميت معرفا وقولا
شارحا كالحد والرسم وان كانت موصلة الى تصديق مجهول سميت حجة ودليلا
كالقياس والاستقراء والتمثيل قال الفصل الثاني في الاقوال الشارحة
وفيه مباحث الاول في شرايط المعرف معرف الشيء ما يستلزم الى اخره اقول
البحث عن القول الشارح يستحق التقدم على البحث عن الحجة وضعا لتقدم التصور
على التصديق طبعا فلهذا قدم هذا الفصل على ما بعده وفي هذا الفصل مباحث
الاول في شرايط المعرف ولما كان معرفة ان للشيء شرايط متوقفة على معرفة ذلك الشيء

ذكر اولاً تعريف المعرّف وقال معرّف الشي ما يكون معرفته مستلزمة لمعرفة ذلك
الشي والمراد بمعرفة الشي ما هو اعم من المعرفة بالحقيقة او ببعض العوارض ليشمل
المعرفة الحاصلة من التعريف الحدي والحاصلة من التعريف الرسمي ومن الناس
من انكر تحديد الحد وقال لو كان للحد حد كان لحد الحد ايضا حد وتسلسل الى غير
النهاية واجيب بان حد الحد يتناول حد حد الحد فلا يتسلسل لا يقال تعريف
المعرّف غير مانع لصدقه على الدليل ايضا لانا نقول لا نم صدقه فان المعرفة تخرجه
للاصطلاح على اختصاصه بالتصورات اذا عرفت هذا فاعلم ان المعرّف يجب ان يكون
معلوما قبل المعرّف لان معرفة المعرّف سبب لمعرفة المعرّف وتقدم السبب واجب
وايضا لو لم يكن كذلك لكانا معا او كان العلم بالمعرف متاخرا وايا ما كان امتنع التعريف
اما الاول فلعدم اولوية احدهما بكونه معرّفا واما الثاني فلان ما لا يكون معلوما
امتنع ان يكون معرفا للمعلوم ويلزم مما ذكرنا انه لا يجوز تعريف الشي بما يساويه في المعرفة
والجهالة كتعريف احد المتضايفين بالآخر وكتعريف الزوج بما ليس بفرد فان عدم
الفرد يساوي الزوج في المعرفة والجهالة على راي من يقول التقابل التضاد ومن
يجعل التقابل بينهما تقابل العدم والملكة كان الزوج عنده اعرف ولا يجوز تعريف
الشي بنفسه سواء كان الشي نفس المعرّف او جزءه كقولنا الحركة نقلة والانسان
حيوان بشر ولا يجوز تعريف الشي بما هو اخفى منه سواء كانت معرفة الاخفى موقوفة
على معرفة ذلك الشي او لم تكن موقوفة عليها وسواء توقفت بمرتبة واحدة او بمراتب
فالاول مثل ان يقال الشمس كوكب نهاري فان النهار يعرّف بالشمس لانه الوقت
الذي يطلع فيه الشمس والثاني مثل ان يقال في تعريف الاثنين بانه زوج اول فان
الزوج يعرّف بالعدد المنقسم بمتساويين والمتساويين بالشيئين الذين لا يزيد احدهما على
الآخر والشيئين بالاثنين والثالث مثل ان يقول في تعريف النار انه ركن شبيه بالنفس
في اللطافة وعدم الرؤية فان النفس عند العقل من النار واعلم ان كل واحد من هذه
الاقسام سوى الاخير اشد محذورا مما قبله لان كل متاخر يشتمل على ما يشتمل عليه

المتقدم

المتقدم من القبح مع زيادة الا الاخير فان تعريف الشي بنفسه اقبح منه لان الاخفى
ربما يكون اعرف في بعض الوجوه او بالنسبة الى بعض الناس ولا يمكن ان يكون الشي
اعرف من نفسه بوجه من الوجوه قال ويبغي ان يقدم الاعم لشهرته
وظهوره اقول لما فرغ من بيان الاحتراز عن الخلل المعنوي شرع في بيان الاحتراز
عن الخلل اللفظي الخلل في التعريف قد يكون معنويا وقد يكون لفظيا وقد يكون مشتركا
بين القسمين ولما فرغ من بيان الاحتراز عن القسم الاول شرع في بيان الاحتراز عن
القسمين الاخيرين وقدم المشترك فقال ينبغي ان يقدم الاعم اي يجب في التعريفات
تقديم الجزء الاعم على الجزء الاخص لان الاعم اكثر وقوعا في الذهن لان ما يعاند العام
اقل مما يعاند الخاص فيكون اعرف والمقصود من التعريف المعرفة فيكون تقديم الاعرف
اولى واليق وبعض الشارحين جعل عدم التقديم من قبيل الخلل المعنوي وهو خلاف
ما صرح به قوله وان يجتنب الى اخره اشارة الى الاحتراز عن الخلل اللفظي
اي ينبغي ان يجتنب عن استعمال الالفاظ الغريبة اي المشهورة وعن الالفاظ المجازية
والمشتركة لان دلالتها على المقصود غير واضحة ويجب ايضا ان يجتنب عن التكرار
اذ لا فائدة فيه سواء كان المكرر نفس المعرّف كما يقال العدد كثرة مجتمعة من احاد
بان المجتمع من الاحاد هي الكثيرة او جزء منه كما يقال الانسان حيوان جسماني
ناطق فان الحيوان دل بالتضمن على الجسم فذكر الجسم مرة اخرى يكون تكرارا الا
اذا كان التكرار لاجل ضرورة او لاجل حاجة فانه يجوز حينئذ اما الضروري
وهو ما لا يتم التعريف الا به فكما في تعريف الاضافيات فان كل واحد من المضافين لا يمكن
ان يعقل بانفراده فتعريفه بالضرورة يشتمل على ذكر صاحبه لا بان يحد احدهما
بالاخر فانهما يتعلمان معا بل بان يذكر السبب المقتضي لتضايفهما ليحصلا في العقل معا
ثم يكرر السبب ليختص البيان بالذي يراد تعريفه منهما كما يقول في تعريف الاب انه حيوان
يتولد من نطفته شخص آخر من نوعه من حيث هو كذلك اي من حيث يتولد من نطفته آخر
من نوعه بالحيوان هو الاب والاخر هو الابن والتولد سبب الاضافة وقولنا من حيث

هو كذلك تكرار ضروري لانه الذي يفيد اثبات معنى الاضافة معنى الانتساب
بالاضافة الى الحيوان الذي هو الاب وبحصل البيان به لان الاب انما يضاف الى الابن
ويتصف بالابوة من هذه الحيثية لا من حيث كونه انسانا او جسما فلولا التكرار
لكان ذلك تعريفا للذات المجردة من حيثية الاضافة لا الموصوفة بها وكذلك قولك
في تعريف الجار انه ساكن دار احد حدودها نفسه حد دار اخر من حيث هو كذلك
ولاجل وجوب ذكر سبب التضايف في تعريف المتضايفين قالوا ان الاضافيات لا يمكن
تعريفها الا بالرسوم لان السبب خارج عن المسبب والتعريف بالخارج رسم واما التكرار
الخارجي فمثل ما يقع في تعريف المركبات التي يكون تركيبها من ذات الشيء وعرض ذاتي
فان ذلك الشيء يقع تارة في حد نفسه وتارة في حد عرضه الذاتي لاشتمال حد هذا
العرض على ذكر معروضه ضرورة والمثال المشهور ههنا الانف الافطس فان الافطس
لا يمكن ان يحد الا مع ذكر الانف لان الفطوسة تقعير يختص بالانف لا مطلق التقعير
والا لكان الساق التي فيها تقعر فطساء فيصير معنى قولنا انف افطس انف ذو تقعر
لا يكون ذلك التقعر الا في الانف فصار الانف مكررا في هذا التعريف وليس هذا التكرار
بضروري في نفس الامر لان تعريف كل واحد من العارض والمعروض يمكن من غير
تكرار الا ترى ان السوال لو وقع عن العارض وحده لم يكن حاجة الى التكرار ولكن لما
كان السوال واقعا عن المعروض والعارض معا احتاج المجيب الى التكرار ليكون
الجواب مطابقا للسوال وكذلك جواب كل سوال يشتمل على التكرار كما يسال عن حد
الانسان الحيوان فان المجيب يحتاج في جوابه الى ايراد حديهما فيقع التكرار قال
الثاني في اقسام المعرف معرف الشيء لا بد وان يساويه في العموم والخصوص الى اخره
اقول المعرف يجب ان يكون مساويا للمعرف اي يلزم من صدق كل منهما صدق
الاخر لانه لو لم يكن كذلك لكان اما اخص من المعرف او اعم منه وكل واحد منهما لا يصلح
للتعريف اما الاخص فلانه لا يشتمل جميع افراد الماهية المحدودة فلا يكون التعريف
جامعا ولان الاخص اخفى فلا يصلح للتعريف واما الاعم فلانه يشتمل المحدود وغيره

فلا يميزه عن غيره مع ان المراد في مراتب التعريف التمييز ثم المعرف اما ان يكون داخلا
في المعرف او خارجا عنه او مركبا من الداخل والخارج والاول ان كان جميع الاجزاء فهو
الحد التام وان كان بعض الاجزاء فهو الحد الناقص سواء كان التعريف بالفصل
والجنس البعيد كتعريف الانسان بالناطق لا يقال جميع اجزاء الشيء ينافي كونه داخلا فيه
فكيف يكون من اقسامه لانا نقول المراد بجميع الاجزاء ههنا هو الاجزاء المادية
وهي داخلة في الماهية وجزء منها فان قلت التعريف بمجرد الاجزاء المادية ليس حدا تاما
لوجوب تقدم الاعم قلت وجوب تقدم الاعم قد علم مما سبق فاستغني بذلك عن ذكره
مرة اخرى واما الثاني وهو ان يكون المعرف خارجا فهو الرسم الناقص كالتعريف
بالخاصة ويشترط فيه كون الخارج لازما بينا واما الثالث فان كان المميز داخلا
والمشترك خارجا كالتعريف بالعرض العام والفصل فهو الحد الناقص وان كان بالعكس
كالتعريف بالجنس والخاصة فهو الرسم التام كتعريف الانسان بالحيوان الضاحك
او بالجسم الضاحك واعلم ان بعض هذه الاصطلاحات تخالف اصطلاح المتاخرين
اما اولا فلان المركب من الجنس القريب والخاصة اللازمة هي المسمى بالرسم التام في اصطلا
واما المركب من الجنس البعيد والخاصة فهو الرسم الناقص في اصطلاح اكثرهم والرسم
المتوسط في اصطلاح بعضهم والمصنف سماه رسما تاما ايضا واما ثانيا فلانه سمى
المركب من العرض العام والفصل حدا ناقصا ولم يصطلح عليه الشيخ والامام واكثر
المتاخرين بل لم يعتبروا هذا القسم في التعريفات لان المقصود من التعريف اما التمييز
او الاطلاع على ذاتيات الشيء والعرض العام لا يفيد شيئا من ذلك ولهذا ذهب بعضهم
الى ان العرض العام لا يستعمل في التعريفات اصلا لا يقال يخرج عن هذه الاقسام التعريف
بالمثال كتعريف النفس بانه جوهر ما نسبته الى البدن كنسبة الملك الى المدينة
لانا نقول لانه خرج وجه فان تعريف الشيء بالمثال تعريف بكون الشيء مشابها لاخر
في بعض الاحوال وذلك لا يمكن الا اذا كانت المشابهة خاصة مساوية فيكون
رسما قال واعترض عليه اولا بان المجموع الشيء بعينه والجزء انما يعرف الكل

قوله ينافي كونه داخلا فيه لان الداخل في الشيء لا يكون جميع اجزائه
الشيء لان الداخل هو الذي يكون ذلك الشيء مركبا منه ومن
غيره والشيء يتركب من جميع اجزائه وغيره ولا
يتركب من جميع الاجزاء

اذا عرف شيا من اجزايه وذلك الجزء اما ان يكون هو او ما هو خارج عنه والخارج
انما يعرف اذا علم اختصاصه به وذلك يتوقف على معرفته ومعرفة ما يغايره من الامور
الغير المتناهية وذلك محال وثانيا المط اذا كان مشعورا به امتنع تحصيله وان لم يكن
مشعورا امتنع طلبه اقول ذكر الامام على التعريف شكين توجيه الاول
منهما ان يقال ان تعريف الماهية مح لان تعريفها اما ان يكون بجميع اجزايها او ببعض
اجزايها او بامر خارج عنها او بامر مركب من الداخل والخارج والكل محال اما الاول
فلان مجموع اجزاء الماهية من المادية والصورية نفس الماهية فتعريفها به يكون
تعريفا بنفسه وقد تقدم بطلانه واما الثاني فلان تعريف الماهية المركبة لا يمكن
الا بواسطة تعريف بعض اجزايها فان كان ذلك البعض هو البعض المعرّف لزم كون الشيء
معرفا لنفسه وان كان غيره كان الجزء المعرّف خارجا عنه ضرورة ان كل جزء خارج
عن الجزء الاخر فيكون من القسم الثالث وهو التعريف بالامر الخارج وهو ايضا محال
لان الامر الخارجي انما يعرّف الماهية اذا علم اختصاصه بها لامتناع التعريف بالوصف
الذي لا يكون مختصا بالماهية والعلم باختصاص الوصف بها يتوقف على تصورها
وعلى تصور كل ما عداها وكل واحد منهما محال لان الاول يوجب الدور لان تعريف
الوصف اياها ح يتوقف على تصورها الموقوف على تعريف الوصف اياها والثاني
يستلزم تصور امور غير متناهية لان الامور المغايرة للماهية غير متناهية واما
القسم الرابع فلان المركب من الداخل والخارج خارج عن الماهية وقد بينا امتناع التعريف
بالخارج فيكون التعريف بالمركب منهما ايضا محالا وتوجيه الشك الثاني هو ان يقال
التعريف محال لانه اما ان يكون المط مشعورا به او يكون غير مشعور به وكل مشعور به
يمتنع طلبه والا لزم تحصيل الحاصل وكل غير مشعور به يمتنع طلبه ايضا لان الذهن
حينئذ يكون غافلا عنه ويمتنع توجه النفس نحو ما لم يخطر بالبال قال واجيب
عن الاول بان الجزء متقدم على الكل بالطبع والاشياء التي كل واحد منها مقدم على شيء
يمتنع ان يكون نفسه ومعرّفا به ومعرف الشيء ليس بواجب ان يعرف شيا من اجزايه

اصلا لجواز استغنايها باسرها وتعريف الموصوف يتوقف على كون الوصف المعرف
بحيث يلزم من تصوره تصوره بعينه وذلك انما يتوقف على اختصاصه وشموله
في نفس الامر لا على العلم بهما اقول اجاب المتاخرون عن الاعتراض الاول
بان قالوا لا نم امتناع التعريف لمجموع الاجزا قوله لان مجموع اجزاء الشيء عينه ممنوع لان
الجزء مقدم على الكل بالطبع والاشياء التي كل واحد منها متقدم على شيء يمتنع ان يكون
نفس ذلك الشيء فان قيل كون مجموع اجزاء الماهية مغايرا لها لا يفيدكم للمطلوب
وهو جواز التعريف بمجموع الاجزا لجواز ان يكون بعضها معرفا بتلك الماهية فلا يجوز
تعريف الماهية لمجموع الاجزاء لاستلزامه الدور قلنا مجموع الاجزاء الماهية يمتنع
ان يكون شيء منها معرفا بتلك الماهية والا لزم التعريف بما علم متاخرا والى هذا الجواب
اشار بقوله ومعرفا به اي تمتنع ان يكون معرفا بذلك الشيء وفيه نظر لانه بحث على
السند ولان الخصم لم يدع جواز التعريف بجميع الاجزاء مطلقا حتى يرد هذا السوال
قوله ومعرف الشيء ليس بواجب ان يعرّف شيا من اجزايه اصلا اي وان سلمنا امتناع
التعريف لمجموع الاجزاء لكن لا نسلم امتناع التعريف ببعض الاجزاء والقول بان
معرّف المجموع يجب ان يعرّف ببعض الاجزاء ممنوع فان كل واحد من الاجزا قد يكون
غنيا عن التعريف او كان معلوما بمعرف اخر ويكون الكل مفتقرا الى المعرّف فيعرّف
الكل من حيث هو كل دون الجزء وما يقال من ان المعرّف موجد المعرّف وموجد
الكل موجد لاجزايه ممنوع فان موجد السرير ليس موجد الخشب سلمناه لكن لا نم
امتناع التعريف بالوصف الخارجي قوله الخارجي انما يعرّف اذا علم اختصاصه
ممنوع فان التعريف الخارجي انما يتوقف على كون الخارجي مختصا بذلك الشيء وشاملا
لجميع افراده لا على العلم بالاختصاص والشمول فانه اذا كان بين الشيء ووصفه
المساوي لزوم بين كان العلم بالوصف مستلزما للعلم بالموصوف وان لم يعلم
اختصاصه به قال وهو ضعيف لان تقدم كل واحد منها لا يقتضي
تقدم الكل من حيث هو كل ومجموع يدل على المغايرة ولو كانت الاجزا باسرها حتى الصو
ريۃ

معلومة كانت الماهية معلومة والا لم يفد التحديد ولو استلزم الخارجي تصوره
تصورًا فان كان متصورا كان الملزوم متصورا فاستغنى عن التعريف وان لم يكن متصورا
امتنع التعريف به اقول الجواب الذي ذكره المتاخرون ضعيف عند
المصنف اما ضعف قولهم الجزء مقدم بالطبع الى آخره فلان تقدم كل واحد
من الاجزاء لا يقتضي تقدم مجموع الاجزاء من حيث هو مجموع حتى يلزم المغايرة بين الماهية
والمجموع لان مجموع الاجزاء مغاير لكل واحد منها فلا يلزم من تقدم كل واحد تقدم
المجموع واما ضعف قولهم معرف الشيء ليس بواجب ان يعرف لانه فباطل ايضا
لان جميع الاجزاء المادية والصورية لو كانت معلومة لكانت الماهية ايضا معلومة
ولكانت مستغنية عن التعريف وذلك لانها لو لم يكن معلومة لزم ان لا يفيد التحديد
معرفة المحدود لان اقصى مراتب التحديد ان يكون بجميع الاجزاء واذا لم يستلزم
معرفة جميع الاجزاء معرفة الماهية لم يكن الحد مفيدا ومستلزما لمعرفة المحدود
وهو ظ البطلان والى ما ذكرنا اشار بقوله والا لم يفد التحديد قوله حتى الجزء
الصوري مرفوع عطف على الاجزاء وبعض الشارحين فسر قوله والا لم يفد التحديد
بما هو ظ الفساد ويأباه لفظ الكتاب واما ضعف قولهم تعريف الموصوف متوقف
على كون الوصف المعرف بحيث يلزم من تصوره تصوره فباطل لانه لو كفى في التعريف
مجرد اللزوم المذكور لزم احد الامرين وهو اما الاستغناء عن التعريف او امتناع
التعريف لان الوصف الخارجي لا يخ اما ان يكون متصورا اولا فان كان متصورا كان
الموصوف ايضا متصورا اذ التقدير ان تصوره يستلزم تصور الموصوف فيلزم
الاستغناء عن التعريف وان لم يكن متصورا امتنع التعريف به لوجوب تقدم العلم
بالمعرف على العلم بالمعرف وفيه نظر لجواز ان يكون الوصف معلوما والموصوف
معلوما به فيكون معرفا به وايضا لو صح ذلك لزم ان لا يعرف شيء من الماهيات تعريفا
حديا بعين ما ذكرتم وما يقال من انه يجوز ان يكون الاجزاء معلومة دون التركيب فالحد
يعرف ذلك ففيه ما فيه قال بل الجواب ان الاجزاء على انفرادها معلومة والتحديد

استحضارها

استحضارها مجموعة بحيث يحصل في الذهن صورة مطابقة للمحدود وكذا الرسم
اذا كان مركبا واما المفرد فلا يفيد اقول لما قرر ضعف الجواب المذكور
ذكر ما هو الجواب الحق عنده وهو الذي ذكره الامام العلامة القاضي سراج الدين
الارموي في بعض تصانيفه وتقريره ان يقال لم لا يجوز تعريف الماهية بجميع الاجزاء
قولكم لانه يلزم تعريف الشيء بنفسه قلنا لا نم لانه انما يلزم ذلك ان لو كنا نعرف الماهية
بتصور مجموع الاجزاء وليس كذلك فان المعرف هو استحضار مجموع تصورات الاجزاء المعلومة
على انفرادها بحيث يستلزم تصور المجموع الذي هو المحدود والتغاير بين مجموع
التصورات وبين تصور المجموع ظاهر لتقدم الاول على الثاني واذا كان كذلك لم يكن
تعريف الماهية بمجموع اجزائها بهذا المعنى الذي ذكرنا تعريفا للشيء بنفسه وهكذا
نقول في التعريف الرسمي ايضا اذا كان مركبا لان الامور التي يتركب عنها الرسم معلومة
على انفرادها بالتعريف بها هو استحضارها في الذهن بحيث يستلزم تصور المرسوم
وان يكن تصورا لكنهه وحقيقته ولما لم يكن هذا التقرير في التعريف بالمفرد قال
اما المفرد فلا يفيد سواء كان فصلا او خاصة كالناطق والضاحك مثلا لانهما يدلان
على شيء ذي نطق او ذي ضحك وذلك الشيء بحسب المفهوم اعم من ان يكون انسانا
او غيره ومن شرائط المعرف مساواته للمعرف فاذن بمجردهما لا يفيد حقيقة الشيء
ولا يميز عما عداه قال وعن الثاني ان توجه الطلب نحو الشيء المشعور به
ببعض اعتباراته فلا استحالة اقول هذا هو الجواب عن الشك الثاني
وتقريره ان يقال لم لا يجوز ان لا يكون المطلوب مشعورا به قوله لان الذهن يكون
غافلا عنه قلنا لا نم وانما يكون كذلك ان لو كان غير مشعور به مطلقا اما اذا كان
مشعورا به ببعض اعتباراته دون بعض لم يكن الذهن غافلا عنه فامكن توجه الذهن
نحوه فان قيل المط ان كان هو الوجه المشعور به كان طلبه طلب الحاصل وان كان
هو الوجه الغير المشعور به كان الذهن غافلا عنه مطلقا قلنا ان المط ليس هو احد
الوجهين المتغايرين بل الشيء الذي له وجهان متغايران وهذا الشيء مشعور به من وجه

دو زوجه وكل ما كان من هذا القبيل جاز طلبه وان الانسان يطلب حقيقة الملك وان لم
يعلم الا كونه سماويا او منزلا للوحى وكذا حقيقة الهندسه مثلا وان لم يعلم الا كونه
نافعة او موجبه للاكرام قال الثالث فى بيان ما يعرّف ويعرف به الحقايق
اما ان يكون بسيطه او مركبه وكل منهما اما ان يتركب عنه غيره او لا يتركب والبسيط
الذى لا يتركب عنه غيره لا يحُدُّ ولا يحد به فالواجب والذى يتركب عنه غيره يحدّ
ولا يحد به فالجواهر والمركب الذى لا يتركب عنه غيره يحد ولا يحدّ به كالانسان والذى
يتركب عنه غيره يحدّ ويحدّ به كالحيوان فالحد للمركب وكذا الرسم التام واما الرسم
الناقص فيعمهما اقول البسيط ههنا ما لا يلتم حقيقته عن عدة امور
والمركب بخلافه فالبسيط الذى لا يتركب عنه غيره لا يحد اذ لا جزء له ولا يحد به
اذ ليس جزء الشى آخر فالواجب الوجود والعقول والنفوس والبسيط الذى يكون
جزءا لغيره لا يحد به لما تقدم ولكن يجوز ان يحد به لانه لما كان جزءا لغيره لا يكون
تحديد ذلك الغير كالجوهر فانه ليس مركبا لكونه جنسا غالبا ولكنه جزء لما تحته
من الافراد والمركب الذى ليس جزءا من غيره يحد ولا يحد به كالنوع الاخير الذى لا يكون
جزءا من غيره والمركب الذى يكون جزءا من غيره يحدّ ولا يحدّ به كالاجناس والانواع
المتوسطة فالحد التام والناقص يختصان بالمركبات لاشتمالهما على جميع الاجزاء
او على بعضها وكذا الرسم التام لاشتماله على الجنس والخاصة واما الرسم الناقص فهو
التعريف بالخارج فيشمل المركب والبسيط جميعا لجواز ان يكون لكل واحد منهما
لازم بيّن فيعرف به قال الفصل الثالث فى الحج وفيه مباحث الاول
فى انواع الحج الدليل ما يلزم من العلم به العلم بوجود المدلول واما ان يستدل بالكلى
على الجزئى او باحد المتساويين على الآخر ويسمى قياسا او بعكسه ويسمى استقراء تاما
ان كان بجميع جزئياته او ناقصا ان لم يكن او بجزئى على جزئى آخر لمشاركتهما فى كل
موثر ويسمى تمثيلا وقياسا فى عرف الفقهاء والجزئى الاول اصلا والثانى فرعا والمشترك
جامعا وتاثيره يعرف تارة بالدوران واخرى بالتسبير وبغيرهما وقد استقصينا

الكلام

الكلام فيه فى منهاج الاصول الى علم الاصول اقول لما فرغ من مباحث
الالفاظ الشارح شرع فى مباحث الدليل وبدا بذكر انواعه ولما توقف معرفة
ذلك على معرفة الدليل عرّف الدليل اوّلا بانه الذى يلزم من العلم به العلم بوجود المدلول
والمراد باللزوم ههنا ما هو اعم من اللزوم العقلى او العادى ليندرج فيه العلم الحاصل
عقيب النظر بالعادة كما ذهب اليه الشيخ الاشعرى وقيل عليه انه تعريف دورى
واجيب بانه تعريف بالنسبة الى من يعرف ان شيئا ما يسمى دليلا وشيئا ما يسمى مدلولا
ولكن لا يعرف ان ايهما الدليل ثم قالوا هذا التعريف يختص بالقطعيات لان الظنيات لا يسمى
علما وفيه نظر لانا لا نم ان الظن لا يسمى علما فان العلم بالتفسير الاعم يشمل الظن ايضا
سلمناه لكن لا يلزم من ذلك اختصاص التعريف بالقطعيات لان الدليل الظنى وان لم
يكن العلم به حاصلا لكن يمكن ان يكون بحيث لو حصل العلم به حصل العلم بالمدلول
واستحالة العلم به لا ينافى صدق الملازمة نعم لقايل ان يقول ان التعريف غير جامع
لانه يخرج عنه الدليل الدال على مدلول عدمى وايضا يخرج عنه الدليل الفاسد
قوله فاما نستدل بالكلى على الجزئى الخ اشارة الى حصر انواع الدليل فى ثلثه
وهو القياس والاستقراء والتمثيل وتقريره ان نقول اذا استدل لنا بشى على شى
فاما ان نستدل بثبوت الحكم لكل الافراد على ثبوته فى بعض الافراد وهو القياس كقولنا
كل جسم ممكن وكل ممكن محدث فاستدل لنا بثبوت الحدوث لكل افراد الممكن على
ثبوت الجسم الذى هو بعض افراده واما ان يستدل بثبوت الحكم لكل افراد احد
المتساويين على ثبوته فى كل افراد الاخر وهو ايضا قياس كقولنا الانسان متعجب وكل
متعجب ضاحك واما ان يستدل بثبوت الحكم لبعض افراده على ثبوته فى كلها وهو
عكس الاول ويسمى استقراء وهو قسمان تام وناقص والتام هو الذى يكون الحكم ثابتا
فى جميع الجزئيات كالحكم بان كل جسم متحيز لان الجسم اما حيوان او نبات او جماد وكل
واحد منها متحيز وهو يفيد العلم لانه بالحقيقة هو القياس المقسم والناقص ما يكون
الحكم ثابتا فى بعض الجزئيات كقولنا كل حيوان يحرك فكه الاسفل عند المضغ لان الدواب

القياس المقسم عبارة عن قياس مركب من المنفصلة والحمليات يكون اجزاء المنفصلة متساوية لعدد الحمليات موضوع لمحموله

والطيور وساير الحيوانات كذلك وهذا لا يفيد اليقين لاحتمال ان يكون حال
الافراد الغير ذلك بخلاف ساير الافراد كالتمساح فانه لا يحرك فكه الاسفل عند المضغ
واما ان يستدل بثبوت الحكم في بعض الافراد على ثبوته في البعض الاخر لاشتراكهما
في العلة وهو التمثيل في عرف المنطقيين والقياس في عرف الفقها كقولنا السما مشكل
فيكون حادثا كالبيت والنبيذ مسكر فيكون حراما كالخمر والجزء الاول اعني المقيس عليه
اصلا والجزء الثاني اعني المقيس يسمى فرعا والعلة المشترك بينهما يسمى جامعا والجامع
انما يعتبر اذا علم كونه علة كذلك الحكم وموثرا فيه وتاثيره انما يعرف بطرق منها الدوران
وهو ان يوجد الحكم بوجود الوصف وينعدم بعدمه وطريقه ان يقال الحكم دار
مع المشترك وجودا وعدما ودوران الشي مع الشي يدل على ان المدار علة للداير على
ما بين في علم النظر ومنها السبر والتقسيم وهو حصر الاوصاف في الاصل وابطال
بعضها ليتعين الباقي للعلية كما يقال علة الحكم اما المعنى المشترك او معنى اخر لكن الثاني
باطل لدليل كذا فيتعين الاول ولا يخفى عليك ان كلا من هذين الطريقين لا يفيد اليقين
ومنها المناسبة كتعليل تحريم الخمر بالاسكار ومنها الاجماع والايماء الى غير ذلك من المسايل
المذكورة في اصول الفقه قال الثاني في القياس واصنافه القياس قول
مولف من اقوال متى سلمت لزم عنه لذاته قول آخر وهو اما ان يشتمل النتيجة او نقيضها
بالفعل ويسمى استثنائيا اولا فيسمى اقترانيا اقول لما فرغ من تقسيم الحجة اي
الانواع المذكورة شرع في تعريف القياس وذكر اصنافه وعرفه بانه قول
مولف من اقوال متى سلمت لزم عنه لذاته قول آخر المراد بالقول اعم من ان يكون
ملفوظا او معقولا ليندرج فيه القياس المعقول والمسموع والمراد بالاقوال القضايا
واحترز بها عن القضية الواحدة المستلزم لعكسها وساير لوازمها وانما لم يقل من
مقدمات حذرا من الدور وقوله متى سلمت ولم يقل مسلمة ليدخل فيه القياس الصادق
المقدمات وكاذبها وانها وان لم يكن صادقة لكنها بحيث لو سلمت لزم عنها قول آخر كقولنا
كل انسان حجر وكل حجر جماد فانه لو سلم مقدمتاه لزم منها كل انسان جماد والمراد باللزوم

ماهو اعم

ماهو اعم من البين وغيره قوله لذاته اي لذات القول احتراز عما يلزمه النتيجة لا لذاته
بل بواسطة مقدمة اخرى وهي اما لازمة لاحدى المقدمتين او اجنبية عنها اما
اللازمة فكقولنا جزء الجوهر يوجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر وكل ما ليس بجوهر لا يوجب
ارتفاعه ارتفاع الجوهر فانه يلزم منه جزء الجوهر جوهر لكن بواسطة عكس نقيض
المقدمة الثانية وهو قولنا كل ما يوجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر فهو جوهر ولا يرد
على ذلك بيان الشكل الثاني بعكس الكبرى لانه فسر الواسطة بما يغير حدود القياس
والعكس المتمم لا يغيرها واما الاجنبية فكما في القياس المساواة وهي قولنا آ مساو لب
وب مساو لج فانه يلزم منه آ مساو لج ولكن لا لذات هذا التاليف وهيئته بل بواسطة
مقدمة اخرى مضمومة الى الصغرى وهي قولنا كل مساو لب مساو لج لان ب لما كان
مساويا لج لزم بالضرورة ان يكون كل ما هو مساو لب مساو لج فاذا ضممناه الى
الصغرى انتج بالذات قولنا آ مساو لج وقيل في بيان انتاجه ان قياس المساواة لزم عنه
لذاته قولنا آ مساو لمساوي ج واذا ضممناه الى قولنا وكل ما هو مساو لمساوي
ج فهو مساو لج انتج النتيجة المذكورة وفيه نظر لان لزوم ان آ مساو لما ساوى
ج من المقدمتين ليس ايضا بالذات ومما يجري مجرى قياس المساواة قولنا آ ملزوم
لب وب ملزوم لج وقولنا آ جزء لب وب جزء لج قوله قول آخر يعني به ان النتيجة
مغايرة لكل واحدة من تلك الاقوال المذكورة في القياس وهو احتراز عن استلزام
مجموع قضيتين كل واحدة منهما فان ذلك لا يسمى قياسا لايقال هذا التعريف غير جامع
لان القيد الاخير يخرج القياس الاستثنائي الذي وضع عين المقدم فان النتيجة فيه عين
التالي المذكور في القياس وايضا يخرج بعض القياسات الاقترانية كقولنا كل ج ب
وكل ب ب فان نتيجته وهي قولنا كل ج ب مذكورة في القياس لانا نجيب عن الاول بان النتيجة
مغايرة للتالي لكونها قضية ولذلك يحتمل الصدق والكذب بخلاف التالي وعن الثاني
بمنع قياسيته فان القياس من شرطه ان يفيد شيا وهذا ليس كذلك وقوله وهو اما ان يشتمل
النتيجة الخ اشارة الى بيان اصناف القياس وتقريره ان القياس على قسمين اقتراني واستثنائي

لان النتيجه او نقيضها لا يخلو من ان يكون مذكورة فيه بالفعل اولم يكن شي منهما مذكورا
والاول هو الاستثنائى والثانى الاقترانى مثال الاستثنائى قولنا ان كان هذا انسانا
فهو حيوان لكنه انسان ينتج انه حيوان فالنتيجه وهى قولنا هو حيوان مذكورة بالفعل
وان قلنا لكنه ليس بحيوان ينتج انه ليس بانسان وههنا نقيض النتيجه وهو قولنا هذا
انسان مذكور فيه بالفعل فان قلت الحكم بان النتيجه قد تكون مذكورة فى القياس الاستثنائى
ينا قض ما تقدم من الحكم بمغايرة النتيجة للمقدمتين قلت النتيجة توافق التالى بالذات
وتخالفها بالعوارض فحيث حكم بكونها مذكورة اريد الاول وحيث حكم بالمغايرة اريد
الثانى وما قيل من ان المراد لفظ النتيجه فضعفه ظاهر ومثال الاقترانى قولنا
العالم متغير وكل متغير حادث ينتج ان العالم حادث فقولنا العالم حادث ليس
مذكورا فيه بالفعل وان كان مذكورا فى الكبرى بالقوة قال والاول
هو ان تستدل بوجود الملزوم على وجود اللازم او بعدمه على عدم الملزوم او
بوجود المتعاندين على عدم الاخر وبعدمه على وجوده فيكون مشتملا على مقدمة
حاكمة بالملازمة بينهما وتسمى شرطية متصلة او بالمعانده وتسمى شرطية منفصلة
حقيقة ان تعاندا مطلقا ومانعة جمع ان تعاندا صدقا ومانعة خلو ان تعاندا كذبا
فقط واخرى تدل على وضع الملزوم او المعاند مطلقا او صدقا او رفع اللازم
او المعاند مطلقا او كذبا وتسمى استثنائية اقول القياس الاستثنائى يتركب
من مقدمتين احدهما شرطية وهى التى تنحل عند حذف الادوات الى قضيتين واخرى
استثنائية وهى التى تدل على وضع احد الجزئين من المقدم والتالى او على رفع احدهما
والشرطية اما متصلة او منفصلة والمتصلة هى التى يحكم فيها بصدق قضية على تقدير
اخرى اما لزوما كقولنا ان كان هذا انسانا فهو حيوان واما اتفاقا كقولنا ان كان
الانسان ناطقا فالحمار ناهق ولما لم ينتج الاتفاقية لم يذكرها والمنفصلة هى التى يحكم
فيها بالمعانده فى الصدق فقط وتسمى مانعة الجمع كقولنا الشى اما ان يكون شجرا او حجرا
او يحكم فيها بالمعانده فى الكذب فقط وتسمى مانعة الخلو كقولنا زيد اما فى البحر او لا يغرق

او بالمعانده

او بالمعانده فى الصدق والكذب معا وتسمى حقيقيه كقولنا اما ان يكون العدد زوجا
واما ان يكون فردا والجزء الاول من الشرطية يسمى مقدما والثانى تاليا واذا تقرر
ذلك فنقول القياس الاستثنائى ان كان شرطية متصلة فشرط الانتاج ان يكون
الاستثناء لعين الملزوم وهو المقدم لينتج عين التالى او لنقيض التالى لينتج نقيض
المقدم لان وجود الملزوم يستلزم وجود اللازم وعدم اللازم عدم الملزوم
فالاول كقولنا ان كان هذا انسانا فهو حيوان لكنه انسان ينتج هو حيوان والثانى
كقولنا فى المثال المذكور لكنه ليس بحيوان فينتج ليس بانسان واما استثناء نقيض المقدم
وعين التالى فلا ينتجان شيا لاحتمال كون التالى اعم من المقدم كما فى المثال المذكور ولا
يلزم من انتفاء الخاص انتفاء العام ولا من وجود العام وجود الخاص واما الاستثناء
المنفصل فان كانت المنفصلة فيه حقيقية فوضع كل جزء من المقدم والتالى فيه ينتج
رفع الاخر وكذا رفع كل جزء منهما ينتج وضع الاخر هما بحرف ان كانت مانعة الجمع
فوضع احدهما ينتج رفع الاخر واما رفع احدهما فلا ينتج وضع الاخر لجواز ارتفاعهما
معا وان كانت مانعة الخلو فرفع كل واحد منهما ينتج وضع الاخر واما وضع احدهما
فلا ينتج رفع الاخر لجواز اجتماعهما معا ولنرجع الى المتن قوله او بوجود احد المتعاندين
اى يستدل بوجود احد المتعاندين على عدم المعاند الاخر وهذا انما يكون اذا كانت
المنفصلة حقيقيه او مانعة الجمع قوله او بعدمه اى بعدم احد المتعاندين على
وجود المعاند الاخر وهذا انما يكون اذا كانت حقيقية او مانعة الخلو قوله واخرى
عطف على قوله مقدمة حاكمة اى يكون مشتملا على مقدمة اخرى تدل على وضع
الملزوم اى استثناء عين المقدم فى اللزومية او على وضع المعاند مطلقا اى فى
الصدق والكذب والباقى واضح لما تقدم قال والثانى على اربعة
اوجه لانه لا بد له من مناسب حرفى المطلوب ويسمى اوسط المحكوم عليه فى المطلوب
اصغر والمحكوم به اكبر والمقدمة التى فيها الاصغر صغرى والاكبر كبرى فالاوسط
اما ان يكون محمولا فى الصغرى موضوعا فى الكبرى او محمولا فيهما او موضوعا فيهما او مو

ضوعا

في الصغرى محمولا في الكبرى اقول القياس الاقتراني ينقسم الى اربعة اقسام وذلك لانه لما كانت المحمولات المطلوبة الى موضوعة مجهولة لابد من ثالث يكون متوسطا بينهما ويكون له الى كل واحد من طرفي المطلوب نسبة ويسمى ذلك الثالث حدا اوسط لتوسطه بين طرفي المط والحد ما يحمل عليه المقدمة كالموضوع والمحمول في المقدمة الحملية والمقدمة والتالي في المقدمة الشرطية فاذن لابد في القياس الاقتراني من مقدمتين وحد وثلثه الاوسط وطرفي النتيجة اعني المحكوم عليه والمحكوم به والمحكوم عليه يسمى الحد الاصغر والمحكوم به يسمى الحد الاكبر والمقدمة التي فيها الاصغر تسمى صغرى والتي فيها الاكبر تسمى كبرى كقولنا كل انسان حيوان وكل حيوان جسم ينتج كل انسان جسم فان الانسان هو الحد الاصغر والحيوان هو الحد الاوسط والجسم هو الحد الاكبر وقولنا كل انسان حيوان هو الصغرى وقولنا كل حيوان جسم هو الكبرى واذا تقرر ذلك فنقول الهيئة الحاصلة من وضع الحد الاوسط عند الحدين الاخيرين اعني الاصغر والاكبر يسمى شكلا وهو اربعة لان الحد الاوسط ان كان محمولا في الصغرى موضوعا في الكبرى فهو الشكل الاول وان كان محمولا فيهما فهو الشكل الثاني وان كان موضوعا فيهما فهو الشكل الثالث وان كان موضوعا في الصغرى محمولا في الكبرى فهو الشكل الرابع واقتران الصغرى بالكبرى يسمى ضربا وقرينة والقول اللازم يسمى مطلوبا ان سيق منه الى القياس ونتيجة ان سيق من القياس اليه فانه يوضع المطلوب اولا ثم يرتب ما يدل عليه ويستلزمه فما دام كذلك فهو المط واذا تم القياس فهو النتيجة قال الاول ان يستدل بصدق الاوسط على كل الاصغر او بعضه وصدق الاكبر على ما صدق عليه الاوسط او سلبه عنه على صدق الاكبر على كل الاصغر او بعضه او سلبه عن كله او بعضه اقول كل شكل من الاشكال الاربعة اذا ركب مقدمتاه حدث له باعتبار الكم والكيف ستة عشر ضربا لان الصغرى منها اما ان تكون موجبة كلية او جزئية او سالبة كلية او جزئية وعلى هذه التقادير الاربعة فالكبرى ايضا لا تخ عن هذه الاقسام الاربعة ومضروب الاربعة في نفسها ستة عشر لكن

ليس كلها نتيجة بل بعضها عقيم لانه يشترط في انتاج كل شكل ما يوجب سقوط بعضها اما الشكل الاول شرط انتاجه امران احدهما ايجاب الصغرى والا لم يندرج الصغرى في الاوسط فلم يحصل التعدي وبسبب هذا الشرط يسقط ثمانية اضرب وهي السالبتان مع المحصورات الاربع والثاني كلية الكبرى لانها لو كانت جزئية احتمل ان يكون الامر الذي حكم به على الاصغر غير الذي حكم به بالاكبر فلا يتحد الوسط وبسبب هذا الشرط سقط اربعة اخرى وهي الجزئيتان مع الموجبتين فبقي اربعة اضرب الاول من موجبتين كليتين كقولنا كل ج ب وكل ب آ واليه اشار بصدق الاوسط على كل الاصغر وصدق الاكبر على كل ما صدق عليه الاوسط والثاني من موجبتين والصغرى جزئية كقولنا بعض ج ب وكل ب آ واليه اشار بصدق الاوسط على بعض الاصغر وصدق الاكبر على كل ما صدق عليه الاوسط والثالث من الكليتين والكبرى سالبة كقولنا كل ج ب ولا شيء من ب آ واليه اشار بصدق الاوسط على كل الاصغر وسلب الاكبر عن كل الاوسط والرابع من موجبة جزئية صغرى وسالبة كلية كبرى كقولنا بعض ج ب ولا شيء من ب آ واليه اشار بصدق الاكبر الخ اشارة الى سالب الضروب الاربعة اي يستدل بما ذكرنا على هذه الامور فنتيجة الضرب الاول موجبة كلية واليه اشار بقوله على صدق الاكبر على كل الاصغر ونتيجة الثاني موجبة جزئية واليه اشار بقوله او بعضه اي على صدق الاكبر على بعض الاصغر ونتيجة الثالث سالبة جزئية واليه اشار بقوله او بعضه اي سلب الاكبر عن بعض الاصغر قال الثاني ان يستدل بصدق الاوسط على كل الاصغر على كل الاكبر او بعكسه على سلب الاكبر عن كل الاصغر او بصدق الاوسط على بعضه وسلبه عن كل الاكبر او سلبه عن بعض الاصغر وصدقه على كل الاكبر على سلب الاكبر عن بعض الاصغر اقول الشكل الثاني شرط انتاجه امران احدهما اختلاف مقدمتيه بالايجاب والسلب والثاني كلية الكبرى لانه انتفى احد الامرين لم يحصل الجزم بالنتيجة لصدق القياس مع ايجاب النتيجة تارة ومع السلب اخرى وهو معنى العقم والنظر في المواد يحقق ما ذكرنا فسقط اثنا عشر ضربا لانه الاول سقط الموجبة

الكلية مع مثلها ومع الجزئية والجزئيه مع مثلها ومع الكلية والسالبة الكليه مع مثلها
ومع الجزئيه والسالبة الجزئيه مع مثلها ومع الكلية وذلك ثمانية وباعتبار الثانى
يسقط اربعة وهى الموجبة الجزئيه الكبرى مع السالبتين والسالبه الجزئيه الكبرى مع
الموجبتين فبقى اربعة اضرب الاول من كليتين والصغرى موجبة كقولنا كل ج ب
ولا شى من آ ب واليه اشار بصدق الاوسط على كل الاصغر وسلبه عن كل الاكبر الثانى
عكس الاول كقولنا لا شى من ج ب وكل آ ب ونتيجة كل واحد منهما سالبة كلية واليه
اشار بقوله على سلب الاكبر عن كل الاصغر الثالث من موجبة جزئيه صغرى وسالبه
كلية كبرى كقولنا بعض ج ب ولا شى من آ ب واليه اشار بقوله او بصدق الاوسط
على بعض الاصغر وسلب الاوسط عن كل الاكبر الرابع من سالبة جزئيه صغرى
وموجبة كلية كبرى كقولنا بعض ج ليس ب وكل آ ب واليه اشار بقوله او سلبه اى سلب
الاوسط عن بعض الاصغر وصدقه على كل الاكبر وكل واحد من هذين الضربين
ينتج سالبة جزئيه واليه اشار بقوله على سلب الاكبر عن بعض اى يستدل على ما ذكرنا
من الضربين على سلب الاكبر عن بعض الاصغر قال —— وذلك بشرط ان يتحد
زمان السلب والايجاب او يكون احدهما دايما اقول —— هذا اشارة الى شرط آخر
لانتاج هذا الشكل بحسب الجهة وهو احد الامرين ان يكون الوقت الذى حكم فيها بثبوت
الاوسط لاحد الطرفين هو الوقت الذى حكم فيه بسلبه عن الطرف الاخر الثانى ان يكون
احدى المقدمتين دايمة سواكانت ضرورية اولا وسواء كانت ذاتية او وصفية
اذ المشروطتان والعرفيتان ايضا ينتجان مثال الاول قولنا كل ج ب فى هذا الوقت
المعين ولا شى من آ ب فى عين ذلك الوقت ينتج لا شى من ج آ فى ذلك الوقت ومثال الثانى
قولنا لا شى من الانسان بفرس وكل صاهل فرس دايما ينتج لا شى من الانسان بصاهل دايما
وانما اشترط احد الامرين لانه لولا ذلك لم يحصل الانتاج لصدق قولنا لا شى من
القمر بمنخسف وقت التربيع وكل قمر منخسف وقت حيلولة الارض بينه وبين الشمس مع
انه لا يصدق النتيجه وهى قولنا لا شى من القمر بقمر واعلم ان هذا الشرط لا يكفى فى الانتاج

لانه قد يوجد والانتاج كما فى الممكنة مع الدايمة مثلا يصدق قولنا لا شى من الزنجى
بابيض دايما وكل زنجى ابيض بالامكان مع كذب قولنا لا شى من الزنجى بزنجى اللهم الا اذا
خص ذلك بانتاج الفعلية قال —— الثالث ان يستدل بصدق الطرفين
على كل الاوسط او احدهما عليه والآخر على بعضه على صدق الاكبر على بعض الاصغر
او بصدق الاصغر على كله وسلب الاكبر عن كله او بعضه او بصدقه على بعضه وسلب
الاكبر عن كله على سلب الاكبر عن بعض الاصغر اقول —— شرط انتاج الشكل
الثالث امران احدهما ايجاب الصغرى لصدق قولنا لا شى من الانسان بفرس وكل
انسان حيوان مع كذب النتيجة والثانى كلية احديهما لاحتمال جنسية الاوسط
للطرفين كقولنا بعض الحيوان انسان وبعضه فرس مع كذب النتيجة ومع اعتبار
الشرطين يسقط عشرة اضرب ثمانية للاول واثنان للثانى فبقى ستة اضرب الاول
من موجبتين كليتين كقولنا كل ج ب وكل ج آ ينتج بعض واليه اشار بقوله بصدق الطرفين
على كل الاوسط الثانى من موجبتين والصغرى جزئيه الثالث من موجبتين والكبرى
جزئيه واليهما اشار بقوله او احدهما عليه والاخر على بعضه اى بصدق احد الطرفين
على كل الاوسط وصدق الطرف الاخر على بعض الاوسط ونتايج هذه الضروب
موجبة جزئيه واليها اشار بقوله على صدق الاكبر على بعض الاصغر الضرب الرابع
من كليتين وكبرى سالبة كقولنا كل ج ب ولا شى من ج آ واليه اشار بقوله او بصدق
الاصغر على كل الاوسط وسلب الاكبر عن كل الاوسط الخامس من موجبة كلية
صغرى وسالبة جزئيه كبرى واليه اشار بقوله او بعضه اى بصدق الصغرى على
كل الاوسط وسلب الاكبر عن بعض الاوسط كقولنا كل ج ب وبعض ج ليس آ السادس
من موجبة جزئيه صغرى وسالبة كلية كبرى واليه اشار بقوله او بصدقه على
بعضه وسلب الاكبر عن كله اى بصدق الاصغر على بعض الاوسط وسلب الاكبر عن
كل الاوسط ونتايج هذه الضروب الثلثة سالبة جزئيه واليها اشار بقوله على سلب
الاكبر عن بعض الاصغر قال —— الرابع ان يستدل بصدق الاصغر على كل الاوسط

وصدقه على الاكبر او بعضه على صدق الاكبر على بعض الاصغر او بصدقه على
كله او على بعضه وسلب الاوسط عن كل الاكبر على سلب الاكبر عن بعض الاصغر
وبسلب الاصغر عن كل الاوسط وصدقه على الاكبر عن بعض الاصغر وبسلب الاصغر
عن كل الاوسط وصدقه على الاكبر على سلب الاكبر عن كل الاصغر فالقراين القياسية
المنتجة ثلثة وعشرون اربع استثنائية وتسعة عشر اقترانية والكلام المستقصى
فيها في الكتب المنطقية اقول ـــــ شرط انتاج الشكل الرابع ان لا يجتمع فيه
خستان اعني السلب والجزئية لا في مقدمة واحدة ولا في مقدمتين الا اذا كانت
الصغرى موجبة جزئية فانه يجب ان تكون الكبرى سالبة كلية لانه لولا ذلك لزم
الاختلاف الموجب للعقم والنظر في المواد تحقيقه ويلزم من ذلك كون ضروبه الناتجة
خمسة لانه سقط بواسطة الشرط الاول وهو عدم اجتماع الخستين الا في ضرب
واحد عشرة اضرب وبواسطة الشرط الثاني ضرب واحد فبقي خمسة الاول
من موجبتين كليتين ينتج موجبة جزئية كقولنا كل انسان حيوان وكل ناطق
انسان ينتج بعض الحيوان ناطق واليه اشار بصدق الاصغر على كل الاوسط وصدقه
اي صدق الاوسط على كل الاكبر الثاني من موجبتين والكبرى جزئية ينتج كالاول
والمثال ظ واليه اشار بقوله او بعضه اي صدق الاوسط على بعض الاكبر والى نتيجتهما
اشار بقولنا على صدق الاكبر على بعض الاصغر الثالث من كليتين والكبرى سالبة ينتج
جزئية كقولنا كل انسان حيوان ولا شيء من الفرس بانسان ينتج بعض الحيوان ليس
بفرس الرابع من موجبة جزئية صغرى وسالبة كلية كبرى ينتج سالبة جزئية
والمثال ظ مما تقدم والى هذين الضربين مع نتيجتهما اشار بقوله او بصدقه على كله
او بعضه الخ فقوله بصدقه على كله اي صدق الاصغر على كل الاوسط هو اشارة
الى صغرى الضرب الثالث وقوله ابعضه اي بعض الاوسط وهو اشارة الى صغرى
الضرب الرابع وقوله وسلب الاوسط عن كل الاكبر اشارة الى كبرى الضربين وقوله
على سلب الاكبر عن بعض الاصغر اشارة الى نتيجتهما الخامس من كليتين والصغرى

سالبة كلية ينتج سالبة كلية كقولنا لا شيء من الانسان بفرس وكل ناطق انسان ينتج
لا شيء من الفرس بناطق والى هذا الضرب مع نتيجته اشار بقوله او بسلب الاصغر عن كل
الاوسط الخ واذا استحضرت ما ذكرنا تبين لك ان القراين المنتجة ثلثة وعشرون اربع
منها استثنائية قرينتان من الاستثنائي المتصل احديهما ما وضع فيه المقدم والاخرى
ما رفع فيه التالي وقرينتان من الاستثنائي المنفصل احديهما يشتمل على وضع احد
المتعاندين والاخرى على رفعه والبواقي اقترانية قال ـــــ الثالث في مواد
الحجج الحجة اما ان تكون عقلية او نقلية فالاولى اما ان تكون مقدماتها قطعية وتسمى
برهانا ودليلا او ظنية او مشهورة وتسمى خطابة وامارة او مشبهة باحداهما وتسمى مغالطة
اقول ـــــ الدليل ينقسم من جهة المادة الى عقلي ونقلي ومركب منهما فالاول
كقولنا العالم ممكن وكل ممكن حادث والثاني كقولنا تارك المامور به عاص وكل عاص
يستحق النار الثالث كقولنا الوضوء عمل وكل عمل لا يصح الا بالنية وقد قيل ان النقل
المحض يستحيل وجوده لان الاخبار الصادقة عن شخص انما يفيد العلم اذا علم صدقه
وذلك بالعقل وفيه نظر لان المعنى من النقلي ما يكون العلم بصدق مقدمتيه مستفادا
من السمع والاستحالة في ان يكون جميع مقدمات الدليل بهذه الحيثية وكون العلم
بصدق الشارع عقليا لا ينافي ذلك نعم افادته اليقين تتوقف على العلم بصدق الشارع
ثم مقدمات الدليل العقلي اما يقينية او ظنية او مشهورة او مشبهة بالقطعيات او
بالمشهورات مع انها لا تكون كذلك فان كان يقيني المقدمات فهو البرهان ويعرف بانه قياس
مولف من مقدمات يقينية لانتاج يقيني واليقين هو الاعتقاد الجازم المطابق لسبب
وان كان ظني المقدمات فهو القياس الخطابي كقولنا زيد يطوف بالليل وكل من يطوف
بالليل فهو سارق ويسمى امارة ايضا وان كان مشهور المقدمات ولم يفد جزما فهو الخطابي
ايضا وغايته اقناع العوام العاصرين عن درجة ادراك البرهان وان افاد جزما فهو القياس
الجدلي وغايته الزام الخصم وان كان مشبها باحدهما فهو المغالطي ثم ان ادعى المشابهة
باليقيني فهو السفسطة وان ادعى المشابهة بالمشهور فهو الشغب فالسوفسطائي بازاء

الحكيم والمشاغب بازاء الجدلي وقد تضبط هذه الاقسام بوجه اخر وهو ان يقال
الدليل اما ان يفيد تصديقا جازما او غير جازم والثاني الخطابة والاول ان اعتبر كونه
حقا وكان كذلك في نفس الامر فهو البرهان وان لم يكن كذلك فهو السفسطة وان لم يعتبر
كونه حقا فان اعتبر عموم اعتراف الناس والخصم بمقدماته وكان كذلك فهو الجدل
وان لم يكن فهو الشغب وان لم يعتبر الاعتراف فلا يكون ذلك حجة على الغير والشغب مع
السفسطة تحت صنف واحد وهو المغالطة وانما لم يذكر المصنف القياس الجدلي لان
الجدل في هذا الزمان ليس واقعا على الوجه المذكور وهو ان يكون بمقدمات مشهورة
اي مسلمة عند الخصم كما كان في العهد القديم بل على وجه اخر كما تعرفه قال
او المبادي اليقينية ما يجزم به العقل لمجرد تصور طرفيه يسمى اوليات وبديهيات
او بواسطة يتصور الذهن عند تصورهما مثل الاربعة زوج يسمى قضايا قياساتها
معها او الحس ويسمى مشاهدات وحسيات او كلاهما معا والحس هو حس السمع
مثل ان يخبر عن محسوس يمكن وقوعه جمع كثير يجزم العقل بامتناع تواطيهم على الكذب
ويسمى متواترات او غيره مثل ان نشاهد ترتب شيء على غيره جوازا كثيرة بحيث يحكم
العقل بانه ليس على سبيل الاتفاق والا لما كان دايما ولا اكثريا كترتب الاسهال
على شرب السقمونيا ويسمى مجربات وقد يكفي المشاهدة مرة او مرتين لانضمام قراين اليها
كالحكم بان نور القمر مستفاد من الشمس ويسمى حدسيات اقول لما ذكر
ان مقدمات البرهان يقينية شرع في اقسام اليقينيات وهي ستة لان الحاكم بصدق
القضايا اليقينية اما ان يكون هو العقل او الحس او المركب منهما لانحصار المدرك
في العقل والحس فان كان الحاكم هو العقل فلا يخ اما ان يكون حكم العقل لمجرد تصور
الطرفين او بوسط يتصور الذهن في الغيبة عنه عند تصور الطرفين من غير كسب فان كان
الاول يسمى تلك القضايا اوليات وبديهيات كقولنا الواحد نصف الاثنين والكل اعظم
من الجزء وليس ذلك من مشاهدة الحس اذ الحس لا يدرك الكليات وان كان الثاني فهو
القضايا الفطرية القياس ويسمى قضايا قياساتها معها كقولنا الاربعة زوج فان من

تصور الاربعة

تصور الاربعة والزوج حكم في الحال بانها زوج لانه يتصور في الحال انها منقسمة
بمتساويين والانقسام بمتساويين وسط حاضر في الذهن دايما عند تصورهما
وان كان الحاكم هو الحس فهي المشاهدات والحسيات كحكمنا ان النار حارة والشمس
مضيئة ولقايل ان يقول ان الحس انما يفيد كون هذه النار حارة وهذه الشمس وهذه
مضيئة واما الكلي فالحكم فيه هو العقل لا الحس وان كان مركبا من الحس والعقل فثلثة
اقسام لان الحس اما حس السمع او غيره فان كان حس السمع فهو المتواترات وهي قضايا
يحكم بها بواسطة السماع عن جمع كثير احال العقل تواطيهم على الكذب اذا علم استنادها الاخبار
الى المشاهدة والاحساس كعلمنا بوجود مكه وغيرها من البلاد فيخرج عن التعريف اخبار
واحد وجماعة ليكن كذبهم والاخبار عن المعقولات وان كان غير حس السمع فاما ان يحتاج
العقل في الجزم الى تكرار المشاهدة مرارا كثيرة ولا يحتاج بل يكفي المشاهدة مرة او مرتين
فالذي يحتاج فيه الى ذلك هو المجربات كحكمنا بان شرب سقمونيا يوجب الاسهال لما شاهدنا
ترتب الاسهال عليه مرارا كثيرة ولا بد فيه من قياس خفي وهو انه لو كان اتفاقيا لما كان دايما
او اكثريا والذي لا يحتاج فيه الى كثرة المشاهدة هو الحدسيات كالحكم بان نور القمر
مستفاد من الشمس لاختلاف تشكلاته بحسب قربه وبعده عنها والخسافه عند
حيلولة الارض بينهما وعدم الخسافه في غير ذلك والحدس سرعة انتقال الذهن من المبادي
الى المطالب والفرق بين التجربة والاستقراء بجعل المشاهدات الجزئية مبدأ للحكم
الكلي والتجربة تضم الى المشاهدة قياسا خفيا يحكم العقل بسببه واما الفرق بين التجربة
والحدس فهو ان القراين المفيدة للجزم في الحدسيات مغايرة للاثر بخلاف التجربة وقيل
الفرق ان التجربة موقوفة على فعل يفعله الانسان دون الحدس وفيه نظر لان العلم
بخواص الكواكب وتاثيرها من التجربيات وليس لفعل الانسان فيه مدخل قال
واما الظنيات فمقدمات يحكم بها العقل مع تجويز نقيضها مرجوحا واما المشهورات فما اعترف
الجمهور لمصلحة عامة بسبب رقة او حمية مثل العدل حسن والظلم قبيح وكشف العورة
مذموم ومواساة الفقراء محمودة واما مقدمات المغالطة فقضايا للوهم في امر غير محسوس

قياسا على المحسوس كما قيل كل موجود فانه جسم او حال في جسم فقد يستعمل فيها
المخيلات وهي قضايا يذكر لترغيب النفس في شيء وتنفيرها عنه وقد تكون صادقة
واكثر ما يستعمل في القياسات الشعرية اقول لما فرغ من اليقينيات التي هي
مقدمات البرهان ومباديه شرع في غير اليقينيات التي هي مبادي غيره وهي ايضا ستة
الاولى الظنيات وهي القضايا التي يحكم بها العقل مع تجويز نقيضها تجويزا مرجوحا فتجويز
النقيض يخرج اليقين والجهل المركب والمرجوح يخرج المشكوك والموهوم والثاني
المشهورات وهي القضايا التي يعترف بها الناس اما لمصلحة عامة ويسمى اراء محمودة كقولنا
العدل حسن والظلم قبيح او لرقة كقولنا مواساة الفقراء محمودة ورعاية الضعفاء
واجبة او لحمية وانفة كقولنا كشف العورة في المحافل مذموم محافظة اهل البيت لازمة
او لعادة كقبح ذبح الحيوان عند اهل الهند وعدم قبحه عند غيرهم او للاستقراء كقولنا
الملك الفقير ظالم والفرق بين المشهورات والاوليات ان الاوليات يكفي فيها تصور الطرفين
واما المشهورات فيحتاج الى شيء اخر مما عددناه والمشهور قد يكون صادقا وقد يكون
كاذبا فان المشهور انما يقابل الشنيع لا الكاذب فان قدرة الله على شيء مشهورة وانكاره
شنيع وليس بكاذب فانه تعالى لا يقدر على المحالات وكذا قبح ذبح الحيوانات عند قوم كان انكاره
شنيع عندهم مع ان الشرع يكذبه اذا تقرر ذلك فاعلم انه قد ظهر من كلام بعض المتاخرين
ان المشهور نوع من الظني لانه قال سبب الظن اما الشهرة ويسمى مشهورات او قبولها
ممن يوثق بصدقه ويسمى مقبولات واما عند المحققين فانها ليست من الظنيات لانها
في الاغلب تكون جازمة الثالث الوهميات وهي قضايا يحكم بها مجرد الوهم في المعقولات
الصرفة قياسا لها على المحسوسات الوهميات مبادي المغالطة كالحكم بان كل موجود
في جهة وان وراء العالم فضاء لا يتناهى والوهم قوة جسمانية تدرك المعاني الجزئية وحكمه
في المعقولات الصرفة كاذب لانه لا تدركها واما في المحسوسات وقد يكون صادقا فاذا شهد له
العقل كالحكم بان هذين الجسمين لا يوجدان في مكان وحيز في وقت واحد فان العقل يساعد
في ذلك الحكم بان الجسمين مطلقا لا يوجدان في مكان واحد الرابع المخيلات وهي القضايا

التي

التي تتأثر النفس عند ورودها بقبض او بسط وانما يذكر لترغيب النفس في شيء او
تنفيرها عنه سواء كانت صادقة او كاذبة كما يقال للخمر انها ياقوتة سيالة وللمطبوخ
المسهل انه شراب مر وقصاف فترغب في شربهما وللعسل انه مرة مقيئة فتنفر
النفس عنه والمخيلات مواد القياس الشعري واكثر استعمالها يكون فيه وقد يستعمل
في المغالطة ايضا اذا اريد مع ايقاع التصديق تقرير النفس على انقباض وانبساط
الخامس المسلمات وهي التي سلم في علم او عند الخصم كتسليم الفقهاء كون الاجماع حجة
السادس المقبولات ممن يوثق بصدقه كالانبياء والعلماء قال والثانية ما صح
نقله ممن عرف صدقه عقلا وهم الانبياء عليهم السلام وهو انما يفيد لنا اليقين اذا تواتر
عندنا وعلمنا عصمة رواة العربية وعدم الاشتراك والمجاز والاضمار والتخصيص
والنقل والنسخ المعارض العقلي الذي لو كان لرجح اذ العقل اصل النقل وتكذيب
الاصل لتصديق الفرع محال لاستلزامه تكذيبه ايضا اقول لما فرغ من ذكر
الحجج النقلية وهي ما صح نقله ممن عرف صدقه عقلا وهم الانبيا عليهم السلام لانهم
الرسالة واظهروا المعجزة على وفق الدعوى وذلك يدل عقلا على صدقهم كما سياتي
في بحث النبوات وقوله عقلا تنبيه على امتناع ان يكون العلم بصدقهم مستفادا من
النقل والا لزم الدور واعلم ان الدليل النقلي لا يفيد لنا اليقين الا عند تحقق امور
عشرة احدها ان يكون النقل الينا متواترا وقد تقدم معنى التواتر وثانيها عصمة
رواة العربية من النحو والصرف واللغة والاخبار كذبهم فيما رووه وثالثها عدم وقوع
اللحن من العرب فيما رووه عنهم اعرابا وتصريفا اذ مع احتمال اللحن يمتنع الجزم وهذا
الشرط لم يذكره المصنف صريحا لكن يمكن استخراجه من قوله عصمة رواة العربية
لان رواة العربية انما رووها على ادعاء انها صحيحة لا لحن فيها لتصريحهم باللحن ما جاء
مخالفا لهما واذا كانوا معصومين عن الكذب في الدعوى في النقل لزم بالضرورة عدم
وقوع اللحن فيما رووه والباقي واضح الى العاشر وهو عدم المعارض العقلي فانه لو قام
دليل عقلي على نقيض ما دل عليه الدليل النقلي امتنع العمل بالنقلي بل يرجح الدليل العقلي

مثاله قوله تع الرحمن على العرش استوى فان ظاهر الاية يدل على انه تع مستقر على العرش
والدليل العقلي ينفيه لامتناع كونه مماسا للاجسام ومحاذيا لها فيمتنع الاعتقاد
بثبوت مقتضاهما لاستحالة اجتماع النقيضين وكذا اعتقاد نفيه لاستحالة اجتماع
النقيضين وكذا اعتقاد ثبوت مقتضى النقل على العقل لزم تكذيب الاصل لاجل تصديق
الفرع وهو مح لان تكذيب الاصل يستلزم تكذيب الفرع فيلزم تكذيب الفرع على تقدير
تصديقه هو فتعين العمل بالعقل وتاويل النقل او تفويض الامر الى الله تع كما هو مذهب
كثير من السلف قال الفصل الرابع في احكام النظر وفيه مباحث الاول ان النظر الصحيح
يفيد العلم والسمنية انكروا مطلقا والمهندسون في الالهيات لنا انا نعلم بالضرورة
ان من علم لزوم شيء لشيء وعلم معه وجود الملزوم او عدم اللازم علم من الاول وجود
اللازم ومع الثاني عدم الملزوم وايضا من علم ان العالم ممكن وكل ممكن فله سبب علم قطعا
ان له سببا اقول لما فرغ من انواع النظر باعتبار مادته وصورته شرع في احكامه
وفي هذا الفصل ثلث مباحث لان النظر اما ان يفيد العلم او لا وعلى الاول هل يكفي في
معرفة الله تع او لا وعلى الاول هل هو واجب او لا البحث الاول في افادته العلم والمذهب
الحق ان النظر الصحيح مادةً وصورةً يفيد العلم والسمنية انكروا هذا القول مطلقا
والمهندسون اعترفوا به في العدديات والهندسيات وانكروه في الالهيات وزعموا
ان المط فيها هو الاخذ بالاحلق والاولى استدل المصنف على المذهب الحق بوجهين
احدهما يدل على افادته اذا كان استثنائيا والثاني على افادته اذا كان اقترانيا اما الاول
فلانا نعلم ضرورة ان من كان عالما بالملازمة بين الشيئين ثم علم وجود الملزوم علم بالضرورة
وجود اللازم واذا علم عدم اللازم علم عدم الملزوم والا لم يكن الملزوم ملزوما
ولا اللازم لازما واذا كان كذلك فقد افاد النظر العلم وانكار ذلك مكابرة وعناد واما الثاني
فهو ان من علم ان العالم ممكن وكل ممكن فله مؤثر علم بالضرورة ان للعالم مؤثرا قال
احتجت السمنية بوجوه آ ان العلم الحاصل عقيب النظر ان كان ضروريا لما بان خلافه
وان كان نظريا عاد الكلام في لازم النظر الثاني ولزم التسلسل ب المطلوب ان كان معلوما

فلا طلب وان لم يكن معلوما واذا حصل فكيف يعرفه ج ان الذهن لا يقوى على استحضار
المقدمتين معا لانا نجد من انفسنا انا اذا توجهنا الى مقدمة تعذر علينا في تلك الحالة
التوجه الى الاخرى والمقدمة الواحدة لا ينتج واجيب عن الاول بان العلم باستلزام
المقدمتين على الترتيب الخاص له ضروري وظهور الخطاء بعد النظر الصحيح
ممنوع وعن الثاني ان طرفيه معلوما والنسبة مبهمة والمطلوب تعينها فاذا حصل
تميز عن غيره بطرفيه وعن الثالث ان الذهن يستحضرهما كما يستحضر طرفي الشرطية
وتحكم بالملازمة والمعاندة بينهما اقول هذه الوجوه الثلثة تمسك بها السمنية
الاول منها ان الفكر لو افاد العلم فذلك العلم الحاصل عقيبه اما ان يكون ضروريا او
نظريا والاول باطل لان كثيرا ما ينكشف للناظر خلاف ما اعتقده ولو كان ضروريا
لما كان كذلك اذ الضروري لا يمكن انقلابه والثاني ايضا محال والا لافتقر الى نظر
اخر والكلام في لازم النظر الثاني اي في نتيجته كالكلام في لازم النظر الاول بان يقال
الحاصل عقيبه اما ضروري وهو محال لما تقدم واما نظري وهو مح ايضا والا لافتقر
الى نظر اخر ولزم التسلسل الوجه الثاني ان المط من النظر اما ان يكون حاصلا او لا
واياما كان لا يفيد النظر العلم اما اذا كان حاصلا فلامتناع طلبه واما اذا لم يكن
حاصلا فانه اذا حصلت استحال ان يعرف الحاصل مطلوبه لعدم الشعور به وفيه
نظر لان عدم العلم حصول المط لا يستلزم عدم حصول المطلوب حتى يلزم عدم
افادته العلم اذ العلم بالشيء لا يستلزم الشعور بالعلم به الوجه الثالث ان العلم بالمقدمتين
لا يحصل دفعة في الذهن بدليل انا نجد من انفسنا انا متى توجهنا نحو استحضار مقدمة
يتعذر علينا في تلك الحالة التوجه نحو استحضار مقدمة اخرى فالحاضر في الذهن
ابدا ليس الا مقدمة واحدة وذلك غير منتج بالاتفاق فالفكر لا يفيد العلم والجواب
عن الاول انا نختار ان العلم الحاصل عقيب النظر ضروري بمعنى انه لازم من المقدمات
الضرورية المترتبة بالترتيب الخاص المنتج ومن المعلوم ان لازم الضروري ضروري وهذا التفسير
ضروري قولهم قد يظهر للناظر خطاء ما اعتقده قلنا ان عنيتم ظهور الخطا بعد النظر

الصحيح فهو ممنوع فان من لة بالنظر الصحيح على الوجه المذكور استحال تطرق الخطاء
اليه وان عنيتم ظهور الخطاء النظر الفاسد فهو مسلم ولانزاع في انه لايفيد العلم
واعلم ان قول المصنف ان العلم به وباستلزام المقدمتين ضروري غير صاف عن
الاشكال لانه ان اراد بالضروري ههنا مالايحتاج فيه الى طلب وكسب كما هو المتعارف
وظاهر ان العلم بالنتيجه ليس كذلك وان اراد به مايلزم من المقدمات الضرورية او
المنتهية اليها وان احتيج الى طلب فالعلم باستلزام المقدمتين للنتيجه ليس كذلك فالاولى
ان يقال في الجواب ان عنيتم بالعلم الحاصل عقيب النظر العلم بالنتيجه فمختار انه نظري
ولانم لزوم التسلسل لانه لايفتقر الا الى هذا النظر المستلزم له وان عنيتم به العلم
بافادة المقدمتين النتيجه فمختار انه ضروري لاسيما في الشكل الاول والقياس الاستثنائي
والجواب عن الوجه الثاني هو انا لانم ان المط اذا حصل لايعرف انه مطلوبه فان كلا واحد
من المحكوم عليه وبه معلوم والمجهول نسبة احدهما الى الاخر والمط نفس النسبة بالايجاب
او السلب فاذا حصل المط اي اقيم الدليل على الايجاب او السلب ميز الناظر مطلوبه
عن غيره بالطرفين اللذين كانا متصورين له والجواب عن الوجه الثالث ان يقال لانم
امتناع حصول المقدمتين معا في الذهن ودعوى الضرورة ممنوعة فانا قد نعقل
القضية الشرطية المركبة من الحمليتين وهما طرفاها ثم نحكم باللزوم بينهما كما في المتصلات
او بالمعاندة كما في المنفصلات ولاشك في ان الحكم باللزوم او المعاندة بين الشيئين يستلزم
حصولهما في الذهن حال الحكم بذلك اللزوم او المعاندة وذلك يدل على اجتماع مقدمتين
دفعة في الذهن فان قيل تعقل طرفي الشرطية ليس تعقلا للقضيتين لان حرف الشرط
اخرجهما عن ذلك فالجواب ان هذا كلام على المستند ومع هذا فان اقتران حرف الشرط
بهما يكون حال الحكم باللزوم المتاخر ذلك الحكم عن تعقل المقدمتين وبه يحصل المطلوب
قال ـــــ واحتج المهندسون بوجهين الاول ان التصديق موقوف على التصور
وذات الله تع غير معقولة ولاجائز التعقل لما سنذكره في الكتاب الثاني فلايكون
محكوما عليه الثاني ان اقرب الامور الى الانسان هويته التي يشير اليها بقوله انا واـــ

فمباحث

في مباحث النفس اختلافات كثيرة في انها ماهي وكيف هي فاظنك بابعدها عن الاوهام
والعقول والجواب عن الاول بان التصديق متوقف على تصور الطرفين في اعتبار ما
وذات الله تع كذلك وعن الثاني انه دليل على عسره ولاشك فيه اذ الوهم يلابس العقل
في مأخذه والباطل يشاكل الحق في مباحثه وكذلك تخالفت فيه الادلة وتصادمت
العقول والسلف منعوا منه الا الافراد من الاولياء بل الكلام في الامتناع اقول ـــ
تمسك المهندسون بوجهين الاول ان الفكر لو كان مفيدا للعلم في الالهيات لافاد نسبة
امر الى ذات الله تع والتالي باطل لان نسبة شي الى اخر يستلزم تصورهما والباري
لما امتنع تصوره لما سيجي في كتاب الالهيات امتنع الحكم عليه ونسبة شي اليه الثاني
ان اظهر الاشيا للانسان واقربها اليه هويته التي يشير اليها كل واحد بقوله انا ثم ان
العقلاء اختلفوا في حقيقة تلك الهوية فقيل انه البدن المحسوس وقيل اجسام سارية
فيه وقيل جوهر مجرد الى غير ذلك من الاقوال واذا كان علم الانسان باظهر الاشيا له
فكيف يكون باخفى الامور وابعدها مناسبة عنه والجواب عن الوجه الاول ان ذات الله تع
وان كانت غير متصورة بحسب الحقيقة لكنها متصورة بحسب العوارض وذلك
كاف في امكان التصديق والحكم على ذاته والجواب عن الوجه الثاني انه انما يدل
على صعوبة العلم بالالهيات وعسر ادراكها ولانزاع فيه وانما الكلام في الامتناع
وما ذكرتم لايدل عليه والسبب في عسره هو ان الوهم قد يلابس العقل ويعارضه
في مأخذ العلم الالهي وهي المقدمات التي يبتني عليها مسايله والباطل يشتبه بالحق في
مباحثه فيعرض للعقل الغلط بسبب معارضة الوهم اياه ولذلك حصلت فيه
اختلافات كثيرة بين العقلاء والسلف منعوا اكثر الناس عن تعلمه والاشتغال به
قال ـــــ فروع الاول النظر الصحيح بعد الذهن والنتيجه تعقبه عقيبه
عادة عند الشيخ ابي الحسن الاشعري رحمه الله ووجوبا عند الحكما وقالت المعتزلة
النظر مولدها في الذهن ومعنى التوليد ان يوجب وجود شيء وجود الاخر كحركة اليد
والمفتاح ويتبين فساده بما ان استناده جميع الممكنات الى الله تع ابتداء اقول ـــ

هذا فرع للمسئلة على كون النظر الصحيح يفيد العلم الاول منها هو انهم اختلفوا في ان
حصول العلم عقيب النظر هل هو على سبيل الاعداد او على سبيل التوليد والى
الاول ذهب الشيخ ابو الحسن الاشعرى والحكماء على معنى ان النظر يجعل الذهن مستعدا
لفيضان النتيجه عليه من واجب الوجود تعـ بلا واسطة او بواسطه لكن الاشعرى قال
انها تفيض على الذهن لاطراد العادة كذلك لحصول الشبع عقيب الاكل والذى
عقيب الشرب فلا يمتنع التخلف عنه وقالت الحكماء انها تفيض عليه وجوبا ويمتنع التخلف
وذهب المعتزله الى ان النظر يولد النتيجه ويوجدها فى الذهن على معنى ان النظر هو
العلة المؤثره لوجودها ثم فسروا التوليد بانه ايجاب الشئ شيئا اخر كما ان حركة اليد
توجب حركة المفتاح ووجود الميل فى الجسم حركته لا كايجاب الجسم الميل ولا فانه يسمى
المباشرة لا التوليد قوله وسرى فساده الى فساد مذهب المعتزله بما قامت الدليل
على ان جميع الممكنات مستندة الى الله تعـ ابتداء من غير واسطة وان لا مؤثر الا الله تعـ
واذا كان كذلك فلا يكون النظر مولدا للنتيجه ومؤثرا فيها قال الثانى الاشبه
انه لابد بعد استحضار المقدمتين من ملاحظة الترتيب والهيئه العارضين لهما والا
لما تفاوت الاشكال فى جلاء الانتاج وخفايه اقول اختلفوا فى ان مجرد استحضار
المقدمتين هل يكفى فى حصول النتيجه ام لا فقال المصنف انه لا يكفى ذلك بل لابد معه
من ملاحظة الترتيب والهيئه العارضين للمقدمتين واستدل عليه بانه لو كفى مجرد
حضور المقدمتين لزم تساوى جميع الاشكال الاربعه فى جلاء الانتاج وخفايه والتساوى
ظاهر البطلان ضرورة ان انتاج الشكل الاول اظهر من انتاج بقية الاشكال وفى ذكر
الترتيب مع الهيئة تنبيه على مغايرتهما فان الهيئة انما تحصل بعد الترتيب وللقايل ان يقول
لا يلزم من هذا الدليل كون ملاحظة الترتيب والهيئة شرطا فى حصول الانتاج بل غاية
ما فى الباب كونه شرطا لجلاء الانتاج او الخفايه ولا نزاع فيه بل فى الاول واعلم ان الشيخ
ابا على استدل على ان مجرد المقدمتين لا يكفى بان الانسان قد يعلم بان هذا الحيوان بغله
وكل بغلة عاقر ومع هذين العلمين ربما راى بغلة منتفخة البطن فظن انها غير عاقر فلابد

مع ذلك

مع ذلك من العلم بانه راجح الصغرى تحت الكبرى واجاب عنه الامام بان ذلك انما يكون
عند حصول احدهما اما عند اجتماعهما فلا قال المشهور ان النظر الفاسد
لا يستلزم الجهل وقيل بخلافه والحق ان الفساد ان كان مقصورا على المادة استلزم والا فلا
اقول القايلون بان النظر الصحيح يفيد العلم ويستلزمه اختلفوا فى ان النظر
الفاسد هل يستلزم الجهل ولا يستلزم شيئا فاكثر الاشاعرة على انه لا يستلزمه فى شئ
من الصور وقال الامام انه قد يستلزمه والمصنف اختار تفصيلا وهو ان فساد النظر
ان كان لفساد مادته فقط دون صورته فقد يستلزم الجهل وان كان لفساد صورته
دون مادته او لفسادهما لم يستلزم اما الاول فلان فاسد المادة اذا كان صحيح
الصورة كان مستلزما للنتيجة بالضرورة فاذا كانت النتيجة غير مطابقة للواقع فقد
استلزم جهلا كما لو اعتقد ان العالم قديم وكل قديم مستغنى عن المؤثر اعتقد بالضرورة
ان العالم مستغن عن المؤثر وهو جهل واما الثانى فلانه اذا كان فاسد الصورة سواء كان
صحيح المادة او لم يكن لم يكن منتجا فلا يستلزم جهلا ولا علما ومن هذا تبين فساد ما توهم
بعض من قال ان فساد المادة والصورة يستلزمه ايضا قال الثانى
انه كاف فى معرفة الله تعـ ولا حاجة الى المعلم ويدل عليه ما ذكرناه احتجت الاسماعيلية بان الخلاف
والمراء مستمر بين العقلاء فى ذلك ولو كفى العقل لما كان كذلك وايضا فان الانسان لا يستقل
بتحصيل اضعف العلوم فكيف يكون باصعبها واجيب عن الاول بانهم لو اتوا بالنظر
الصحيح لما وقع لهم ذلك وعن الثانى بان العسر مسلم ولا شك انه لو كان معلم يحل المبادى
والحجج ويزيح الشكوك والشبه كان ارفق واما النزاع فى الامتناع اقول
هذا هو البحث الثانى من هذا الفصل وهو ان معرفه الله تعـ هل يمكن حصولها بمجرد النظر
ام يحتاج فيها الى معلم فذهب اهل الحق الى ان النظر كاف واستدلوا بما ذكرنا من الدليل
على افادة النظر العلم وهو ان من علم ان العالم ممكن وكل ممكن فله مؤثر علم ان للعالم مؤثرا
ثم اذا انضم اليه ان المؤثر فى الممكن يجب ان يكون واجبا علم بالضرورة وجود الواجب
سواء وجد معلم او لا وللقايل ان يقول لا شك انه متى حصل العلم بتلك الامور حصل العلم

بالنتيجه وانما الكلام في امكان العلم بهذه الامور من غير معلم وما ذكرتم لا يدل عليه وذهب الملاحدة الى ان مجرد النظر لا يكفي بل يحتاج الى امام معصوم يهدي الخلق الى معرفة الله تعالى ويعلمهم طريق النجاة واحتجوا بوجهين الاول ان العقل لو استقل بالعلم بحقايق الاشياء وادراكها لما اختلفت العقلاء في العلوم النظرية كما لم يختلفوا في القضايا الاولية والتالي ظاهر البطلان الثاني ان الانسان لا يستقل بتحصيل اضعف العلوم كالنحو والنجوم واخس الصنايع كالحياكة والخياطة بل يحتاج الى استاد يهديه الى ذلك فكيف يستقل باضعف العلوم وهو العلم بذات الله تعالى وصفاته ونعوت جلاله واجيب عن الاول بمنع الشرطية لانها انما يصدق ان لو اتى كل واحد بالنظر على الوجه الصحيح وهو ممنوع وعن الثاني انه لا شك ولا نزاع في عسر حصول معرفة الله تعالى من غير استاد وانما النزاع في الامتناع وما ذكرتم لا يدل عليه قال الثالث في وجوب النظر في معرفة الله تعالى واجب اما عندنا فلقوله تعالى قل انظروا ماذا في السموات والارض ونحوه واما عند المعتزلة فلان المعرفة واجبة عقلا وهي لا تحصل الا بالنظر وما لا يتم الواجب المطلق الا به فهو واجب واعترض عليه بان مبناه على حكم العقل وسياق الكلام فيه وامتناع العرفان بغيره واستحالة التكليف بالمحال وكلاهما ممنوع وبان قوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا ينفي الوجوب قبل البعثة لنفي لازمه فدل على ان الوجوب ليس الا من الشرع اقول اتفقت الاشاعرة والمعتزلة على ان النظر في معرفة الله تعالى واجب لكن الاشاعرة قالوا ان وجوبه سمعي كقوله تعالى قل انظروا ماذا في السموات والارض فان الاية دلت على وجوب التفكر في مخلوقات الله تعالى ليستدل بها على وجود الصانع ووحدانيته واما المعتزلة فقالوا ان وجوبه عقلي وذلك لان معرفة الله تعالى واجبة بالاجماع ومعرفته موقوفة على العقل اذ لو توقفت على السمع لزم الدور وكل ما يتوقف عليه الواجب المطلق اي الذي يجب على كل حال وكان مقدورا فهو واجب والا لجاز تركه مع وجوب الاتيان بالواجب المتوقف عليه وح يلزم التكليف بالشي حال عدمه وهو تكليف بالمحال وقوله الواجب المطلق احتراز عن المقيد فان مقدمته غير واجبة كايجاب الزكوة المتوقف على حصول النصاب واعترض على هذا الدليل بانه مبني

على امور ثلثه

على امور ثلثه فاسدة فيكون هو ايضا فاسدا الاول ان الحاكم بالحسن والقبح هو العقل لا الشرع وسنبين في الالهيات بعد تحرير محل النزاع بطلان ذلك والثاني امتناع حصول معرفة الله تعالى بغير النظر وهو ممنوع لجواز حصولها بالالهام او بتصفية الباطن او بقول الامام المعصوم والثالث امتناع التكليف بالمحال وهو ايضا ممنوع لجواز ذلك عندنا وانما قال كلاهما ممنوع ولم يقل الكل ممنوع لان حكم العقل ليس ممنوعا على الاطلاق كما سيجي قوله وبان قوله تعالى وما كنا معذبين عطف على قوله بان مبناه اي واعترض عليه بوجه اخر وتقريره لو وجب النظر قبل الشرع لكان تاركه معاقبا والتالي باطل اما الملازمة فلان التعذيب على الترك من لوازم الوجوب واما نفي التالي فلقوله وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا فانه دل على ان العبد لا يعذب قبل الشرع فلو ترك النظر قبل الشرع لا يعذب فلا يكون واجبا وفي هذا الاعتراض نظر لانا لا نم ان التعذيب على الترك من لوازم الوجوب بل استحقاق التعذيب من لوازمه والاية لا تدل على نفيه اللهم الا اذا كان الاعتراض عليهم على سبيل الالزام فح يستقيم قال قيل لو وجب من الشرع لزم افحام الانبياء فان المكلف لا ينظر ما لم يعلم وجوبه ولا يعلم وجوبه ما لم ينظر قلنا لو وجب عقلا لزم ايضا لان وجوب النظر غير ضروري اذ هو متوقف على مقدمات تفتقر الى انظار دقيق اقول المعتزلة احتجوا على ان وجوب النظر عقلي بان قالوا لو لم يجب الا بالسمع لزم افحام الانبياء وعجزهم عن اثبات النبوة والتالي باطل بالاجماع فالمقدم مثله بيان الشرطية ان النبي اذا اظهر المعجزة وقال للمكلف انظر فيها لتعلم صحتها فللمكلف ان يقول النظر في معجزتك يتوقف على العلم بوجوبه والعلم بوجوبه ايضا يتوقف على النظر في المعجزة لانه على هذا التقدير يتوقف على ثبوت الشرع المتوقف على النظر في المعجزة فيلزم الدور والمحال او يقول هكذا لا يجب على النظر في المعجزة الا بالشرع ولا يثبت الشرع ولا يستقر الا عند النظر في المعجزة فلا انظر فيها حتى يثبت الشرع ولا يجب على شي من الواجبات وذلك افحام الانبيا واعلم ان ظاهر لفظ المصنف انما يوافق التقرير الاول لا الثاني كما توهم بعض ثم اجاب المصنف بان ما ذكرتم مشترك الالزام لان وجوب

النظر وان كان عقليا عندكم لكنه ليس ضروريا لتوقفه على مقدمات نظرية وهي العلم
بوجوب معرفة الله تع وبان النظر طريق اليها وبان الطريق سواه وبان مقدمة الواجب
واجبة وكل واحد منها اى من الامور النظرية مفتقرة الى انظار دقيقة لاختلاف
العقلاء فيها واذا كان كذلك فللمكلف ان يقول لا انظر حتى لا اعرف وجوب النظر والعلم
بوجوب النظر لما كان نظريا يتوقف على نظري وفكري فلا انظر كي لا اعلم وجوبه
ولا يثبت الشرع فيلزم الافحام واعلم ان هذا الالزام جدلي واما الجواب الحقيقي فقد ذكرنا
في شرح اصول ابن الحاجب والله اعلم بالصواب قال ـــــ الكتاب الاول في الممكنات
وفيه ثلثة ابواب الباب الاول في الامور الكلية وفيه فصول الاول في تقسيم المعلومات
اقول ـــــ المراد بالامور الكلية هي الامور العامة وقد فسروها بما يكون مشتركا
بين جميع الموجودات كالوجود والوحدة او اكثرها كالوجوب بالغير والامكان والحدوث
وقالوا ان القدم لما كان مقابلا للحدوث عدّ ايضا من الامور العامة وان لم يكن
في الحقيقة منها وكذلك عدّ بعض الامتناع منها ايضا لمقابلته للوجوب والامكان ولانه
لما كان مشتركا بين المعدومات الممتنعة جرى مجرى الامور العامة وكذا الكلام في العدم
باعتبار مقابلته الوجود واشتراكه بين المعدومات وقد سنح لي تفسيرها بوجه اخر اخصر
جامع لجميع الاقسام المذكورة من غير تكلف وهو ان يقال الامور العامة هي كل معنى
لا يختص بالجواهر والاعراض ولا يرد عليه صفات الله تع على القول بعدم جوهريته تع
لان ذلك من مصطلحات الحكما ومباحثهم وهم لا يثبتون لله تعالى صفات قائمة قال ـــــ
المعلوم اما ان يكون متحققا في الخارج وهو الموجود اولا وهو المعدوم ومنهم من ثلث القسمة
وقال المتحقق ان تحقق باعتبار نفسه فهو الموجود وان تحقق باعتبار غيره فهو الحال ـــــ
كالاجناس والفصول وحدوا الحال بانه صفة غير موجودة ولا معدومة في نفسها
قائمة بموجود اقول ـــــ مر في هذا الفصل المعلومات بناء على راى الحكماء
والمتكلمين من الاشاعرة والمعتزلة اما الاشاعرة فالذين لا يثبتون الحال قسموا المعلوم
الى الموجود والمعدوم لان المعلوم ان كان له ثبوت في الخارج وتحقق بوجه ما فهو الموجود

والا فهو المعدوم واما مثبتوا الحال منهم كالقاضي وامام الحرمين فانهم قسموا المعلوم
الى ثلثة اقسام لانه ان لم يتحقق في الخارج فهو المعدوم وان تحقق فيه فان كان تحققه
باعتبار ذاته مع قطع النظر عن غيره فهو الموجود وان كان باعتبار الغير وتبعيته
فهو الحال كالاجناس والفصول فالاجناس كلونية السواد والعرضية والوجود والفصول
كقابضية البصر وغيرها وليس المراد من الاجناس والفصول في هذا الموضع ما هو
مصطلح المنطقيين بل اعم منها وهي الامور المشتركة والمميزة وقسموا الحال الى معللة وهو
ما ثبت للذات لمعنى قايم بها كالعالمية والقادرية والكاتبية المعللة بالعلم والقدرة والكون
والى غير معللة كالوجود والتحيز وعرفوها بانها صفة الخ فقوله صفة احتراز عما ليس بصفة
كالذوات وقوله غير موجودة في نفسها احتراز عن الصفات الوجودية كالعلم والقدرة
والسواد والبياض ونحوها وقوله قايمة بموجود احتراز عن الصفات السلبية فانها ليس
من شانها القيام بالموجود وهذا الحد لا يصح على مذهب المعتزلة لانهم جعلوا الجوهرية من
الاحوال وهي صفة للمعدوم لانها عندهم حاصلة للذات حالي الوجود والعدم واذا تقرر
ذلك فاعلم ان لي في هذا التعريف نظرا وذلك لان تعريفها بالصفة يخرج غير الصفة
والمنقول عن اصحاب الحال ان جميع الامور المشتركة والمميزة عندهم احوال وتلك قد تكون صفات
قايمة بغيرها وقد لا يكون ولا يكون التعريف جامعا قال ـــــ وقال اكثر المعتزلة المعلوم
ان تحقق في نفسه فهو الشيء والثابت وان لم يتحقق كالممتنع فهو المنفي والثابت ان كان له كون
في الاعيان فهو الموجود والا فهو المعدوم وهم يطلقون المعدوم على المنفي ايضا فالثابت
اعم من الموجود والمعدوم من المنفي وزاد مثبتوا الحال منهم فقال الكاين ان استقل بالكاينية
فهو الذات الموجودة وان لم يستقل فهو الحال اقول ـــــ اكثر المعتزلة قسموا المعلوم
الى ثلثة اقسام لان المعلوم ان كان متحققا في نفسه اى متقررا في الخارج سواء كان عاريا عن صفة
الوجود اولا فهو الشيء والثابت وان لم يكن متحققا فهو المنفي كاجتماع النقيضين وشريك
الباري وغيرهما من المستحيلات والاول ان كان له كون في الاعيان فهو الموجود والا فهو المعدوم
والمعدوم قد يطلق عندهم على المنفي ايضا فيكون المعدوم اعم من المنفي والثابت اعم من الموجود

لكن بين العموميهن فوق بان اطلاق المعدوم على المنفي ليس بمعنى اطلاقه على الممكن بخلاف
اطلاق الثابت على الموجود والمعدوم والقايل بالحال من المعتزلة قسم الكاين في الاعيان
الى قسمين لان الكاين ان استقل بالكاينية فهو الذات الموجوده وان لم يستقل بالكائنه
بل انما يكون تبعا للغير فهو الحال وفي هذا التقسيم نظر لاستلزامه كون جميع الاعراض
الكائنه في الاعيان احوالا عند هولاء وليس كذلك اللهم اذا فسر الاستقلال بالكائنه على
وجه يشمل الجواهر والاعراض الموجوده قال وقال الحكماء كل ما يصح ان يعلم
ان كان له تحقق ما فهو الموجود وان لم يكن له ذلك فهو المعدوم وقسموا الموجود الى
ذهني وخارجي والخارجي الى ما لا يقبل العدم لذاته وهو الواجب والى ما يقبله
وهو الممكن والممكن الى ما يكون في موضوع اى محل يقوم ما حل فيه وهو العرض والى ما لا
يكون كذلك وهو الجوهر والمتكلمون قسموه الى ما لا اول لوجوده وهو القديم والى
ما له اول وهو المحدث والمحدث الى متحيز وهو الجوهر وحال فيه وهو العرض والى
ما يقابلهما ثم استحالوه لانه لو كان يشاركه البارى تعالى فيه وخالفه في غيره فيلزم التركيب
ومنع بان الاشتراك في العوارض لا سيما في السلب لا يستلزم التركيب اقول
كل ما يصح ان يعلم سواء كان معلوما اولا اما ان له تحقق في الذهن او في الخارج واما لا تحقق له
بوجه فالاول الموجود والثاني المعدوم والموجود ان كان متحققا في الذهن فهو الموجود
الذهني وان كان في الخارج فهو الموجود الخارجي والموجود الخارجي ان لم يقبل العدم
نظرا الى ذاته فهو واجب الوجود وان قبله نظرا الى ذاته مع قطع النظر عن غيره فهو
ممكن الوجود والممكن ان كان في موضوع فهو العرض والا فهو الجوهر وعرف الموضوع
بالمحل الذي يكون مقوما للحال اى يتوقف عليه وجود الحال وفي هذا التعريف نظر
لصدقه على الهيولى ايضا فالاولى ان يقال هو المحل المتقوم في نفسه المقوم للحال
فيخرج عنه الهيولى واما المتكلمون فقد قسموا الموجود الى ما لا اول لوجوده وهو القديم
والى ما لوجوده اول وهو الحادث ثم الحادث اما متحيز والحيز هو الفراغ المتوهم المشغول
بالشيء او حال في المتحيز اولا هذا ولا ذاك فالمتحيز هو الجوهر والحال في المتحيز هو العرض

واما الذي لا يكون متحيزا ولا حالا في المتحيز فقد انكره المتكلمون واثبته الفلاسفه كما
سيجيء واقوى دلايل المنكرين هو انه لو حصل موجود سوى الله تعالى بهذه الصفة
لكان البارى تعالى مشاركا له في انه ليس بمتحيز ولا حال فيه ومتميزا عنه بشيء اخر لان كل
امرين اشتركا في صفة لا بد لهما من مميز فيلزم تركب الواجب من المشترك والمميز وهو
محال وهذه الحجة ضعيفه لان عدم التحيز وعدم الحلول في المتحيز ليس ذاتيا للواجب
ولا لما يشاركه الواجب فيه بل عارضا لهما والاشتراك في العوارض خصوصا في
العوارض السلبية كما نحن فيه لا يوجب التركيب والا لزم البسيط لان كل ماهيتين
بسيطتين اشتركا في سلب ما عداهما قال الفصل الثاني في الوجود والعدم
وفيه مباحث الاول في تصور الوجود وهو بديهي لوجوه الاول انه جزئي وجودي
المتصور بديهة اقول انما قدم بحث الوجود على ساير الامور العامة لكونه
اعرف منها واختلف الناس في ان تصور الوجود بديهي اولا ذهب اكثر المحققين الى
الاول واستدلوا عليه بوجوه احدها ان كل احد يتصور وجوده الخاص بديهة
والوجود المطلق جزء منه واذا كان المركب بديهيا فكذلك اجزاؤه لان ما يتوقف عليه
البديهي بديهي واعلم ان صحة هذا الدليل مبني على كون الوجود مشتركا والا لما امتنع
كون الوجود المطلق جزءا من كل وجود خاص فان قلت لا نم ان تصور وجودي بديهي
بل البديهي هو العلم بثبوت وجودي وثبوت الشيء وحصوله لا يستلزم تصوره قلت
هذا المنع لا يضرنا لان البديهي اما تصور الوجود الخاص وتصور ثبوته وايا ما كان
يحصل المطلوب اما على تقدير الاول فظاهر واما على تقدير الثاني فلان الثبوت هو الوجود
واذا كان تصور ثبوت الوجود الخاص بديهيا كان تصور وجود الوجود بديهيا وح
يحصل المطلوب قال الثاني التصديق البديهي بان النفي والاثبات لا يجتمعان
ولا يرتفعان مسبوق بتصور الوجود والعدم ومغايرتهما التي هي الاثنينية المتوقف
تصورها على تصور الوحدة والسابق على البديهي اولى بان يكون بديهيا فتصورات
هذه الامور بديهية قبل هذا التصديق ان كان بديهيا مطلقا لم يحتج الى دليل والا لم يفد

قلنا بداهة التصديق مطلقا متوقفة على بداهة العلم بالجزء لا على بداهة العلم
ببداهته ولقايل ان يقول التصديق موقوف على تصور الجزء باعتبار لا على تصور
حقيقته ولا يلزم من تصوره بداهة هذا هو الدليل الثاني على كون الوجود بديهي اقول
التصور وتقريره ان قولنا النفي والاثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان تصديق بديهي
وانه يتوقف على تصور الوجود والعدم ضرورة توقف التصديق على تصور المحكوم
عليه وبه ويتوقف ايضا على تصور الاثنينية والوحدة لتوقفه على مغايرة الوجود
والعدم والمغايرة هي الاثنينية المتوقف تصورها على تصور الوحدة لتقومها بالوحدة
فيلزم ان يكون تصور هذه الامور الاربعة ايضا بديهيا لان ما يتوقف عليه البديهي
اولى ان يكون بديهيا وللمانع ان يمنع كون المغايرة نفس الاثنينية بل من لوازمها واعترض
على هذا الدليل بانه لا يفيد المطلوب وذلك لان التصديق المذكور اما ان يكون بديهيا
بجميع اجزايه او ببعضها فان كان الاول لم يحتج الى دليل اذ البديهي هو الذي لا يحتاج
الى نظر ودليل فلا فايدة فيه وان كان الثاني لم يلزم منه كون الوجود بديهيا لجواز
ان يكون البديهي جزءا غيره ولا يفيد المطلوب اجاب المصنف باختيار القسم الاول
وهو ان التصديق بديهي مطلقا ولا يلزم منه عدم الاحتياج في اثبات بداهة جزءه الى دليل
وذلك لان العلم بالشيء يغاير العلم ببداهته فجاز ان يكون العلم بالشيء بديهيا مع ان العلم
ببداهته لا يكون كذلك والتصديق البديهي انما يتوقف على الاول دون الثاني واذا
كان كذلك فنقول الاستدلال على كون جزء هذا التصديق بديهيا ليس باعتبار الذي
يتوقف عليه التصديق حتى يستغني عن الدليل بل باعتبار الذي هو كسبي وصح يكون
الاستدلال على امر كسبي قوله ولقايل ان يقول التصديق يتوقف على تصوره باعتبار
لا على تصور حقيقته اشارة الى الاعتراض على الدليل المذكور وتوجيهه انكم ان اردتم
تصور الجزء الذي يتوقف عليه التصديق تصوره بحقيقته فلا نم توقف التصديق عليه
ومنعه ظاهر وان اردتم تصوره باعتبار ما فهو مسلم ولكن انما يلزم من ذلك بداهة
الوجود باعتبار ما ولا يلزم بداهته بحقيقته وكنهه والكلام فيه وايضا القايل ان يقول

ان التصديق

ان التصديق انما يتوقف على تصور الجزء ولا يلزم من تصوره جزء بداهته مما تقرر في المنطق
ان التصديق البديهي ما يكون تصور طرفيه وان كان بالكسب كافيا في جزء العقل بالنسبة
بينهما فجاز ان يكون تصور الوجود كسبيا وان توقف عليه التصديق البديهي ويحتمل ان يكون
قوله ولا يلزم من تصور بداهته اشارة الى هذا الاعتراض فيكون اعتراضا مستقلا قال
الثالث الوجود بسيط لامتناع تركبه عن الموصوف به او بنقيضه فلا يحد ولا يرسم اذ لا شيء
اعرف منه وان كان فالرسم لا يعرف كنه الحقيقة اقول هذا هو الدليل الثالث
على بداهة الوجود وتقريره ان الوجود لو كان كسبيا لكان تعريفه اما بالحد او بالرسم
وكلاهما باطل اما الاول فلانه بسيط اذ لو كان مركبا لكانت اجزاءه اما موجودة وهو
محال لاستلزام تقدم الوجود على نفسه او معدومة وهو ايضا محال لاستحالة تقوم
الوجودي بالمعدوم ومات لاستحالة تقوم الشيء بما يتصف بنقيضه واما الثاني فلان
التعريف الرسمي يجب ان يكون بما هو اجلى واعرف من الرسوم والاستقراء دل على انه لا شيء
اعرف من الوجود وعلى تقدير ثبوت ما هو اعرف منه فالرسم لا يفيد كنه الماهية الموسومة
وفيه نظر اما اولا فلانا لا نسلم ان الرسم لا يعرف كنه الحقيقة لجواز انتقال الذهن من تصور
الرسم الى حقيقة المرسوم نعم لا يلزم ذلك واما ثانيا فلان امتناع التعريف لا يوجب كونه
بديهيا قال الثاني في كونه مشتركا مفهوم الوجود وصف مشترك عند
الجمهور وخالفهم الشيخ لنا انا نجزم بوجود الشيء ونتردد في كونه واجبا وجوهرا
وعرضا وينقسم الموجود اليها ومورد القسمة مشترك واستدل بان المفهوم السلب
واحد فلو لم يتحد مقابله بطل الحصر العقلي ومنع بان كل ايجاب له سلب يقابله اقول
ذهب الاكثرون الى ان الوجود معنى مشترك بين جميع الموجودات وذهب الشيخ ابو الحسن
الاشعري الى انه مشترك بالاشتراك اللفظي وعلى هذا احتمل ان يكون وجود كل شيء عين
ماهيته ويحتمل ان يكون زايدا عليها مخالفا لمفهوم وجود ماهيته اخرى وقد استدل
الاولون بوجوه ذكر المصنف منها ثلثة تقرير الاول انه تعالى لو لم يكن الوجود مشتركا
لامتنع حصول الجزم بوجود الشيء مع التردد في حقيقته بمعنى الشك فيها او بمعنى تعاقب

اعتقاد الماهيات المتخالفة كاعتقاد الجوهرية بعد العرضية مثلا والتالي باطل
اما الشرطية فلانه اذا لم يكن مشتركا كان اما نفس حقيقة ذلك الشي او زايدا عليها مغايرا
لوجود اخرى وايا ما كان يلزم ما ذكرنا اما اذا كان عين الماهية فظاهر واما اذا كان زايدا
مخالفا فلاستحالة الجزم بوجود العارض المختص بماهية مع الشك في تلك الماهية لاستلزام
الجزم بالملزوم مع الشك في اللازم على تقدير كون التردد بمعنى الشك ولوجوب زوال
اعتقاد احد المتخالفين في الماهية باعتقاد الاخر على تقدير كون التردد بمعنى التعاقب
واما بطلان التالي فلانه اذا اعتقد احد وجود ممكن جزم بوجود سببه ثم ربما
يتردد بعد ذلك في كون السبب واجبا او ممكنا او جوهرا او عرضا مع ان الجزم بوجود
السبب باق في جميع الاحوال ولمانع ان يمنع بطلان التالي قوله يتردد في كون السبب واجبا
او ممكنا او جوهرا او عرضا مع بقا اعتقاد الوجود في الاحوال ثم فان من يعتقد ان الوجود
نفس الجوهر كيف يسلم بقاء اعتقاد الوجود في جميع الاحوال نعم يسلم اطلاق لفظ الوجود
بالاشتراك اللفظي على الجوهر والعرض لا بالاشتراك المعنوي الذي هو محل النزاع الوجه
الثاني هو انا نقسم الموجود الى الواجب والممكن والجوهر والعرض ومورد التقسيم
يجب ان يكون مشتركا ولهذا استحال انقسام الانسان الى الرومي والحجر ولقايل ان يقول
ان مورد التقسيم قد يكون مشتركا لفظيا كالعين المنقسم الى الباصرة وغيرها فيجوز
ان يكون الموجود كذلك وقد اجاب عنه بعض المتاخرين بان القسمة ههنا واردة على المعنى
اذ المراد بقولنا الوجود اما واجب او ممكن ان نسبة الوجود الى الماهية اما على سبيل
الوجوب او على سبيل الامكان لان اطلاق لفظ الوجود على الماهية اما ان يكون واجبا
او ممكنا واعلم ان هذا الجواب يقتضي ان الوجود لو كان مشتركا لفظا لكان معنى التقسيم
ان لفظ الوجود اما واجب وممكن وهو ثم الوجه الثالث لو كان الوجود امرا واحدا
لكان مشتركا لكن المقدم حق اما الشرطية فظاهرة واما حقيقة المقدم فلان الوجود
يقابل السلب الذي هو واحد من حيث هو سلب فكل ما يقابل السلب فهو مفهوم واحد
لان العقل يحكم بانحصار الشي في الموجود والمعدوم ولولا ذلك لبطل حصره فيهما

اذ على هذا

اذ على هذا التقدير كان قولنا الشي اما ان يكون موجودا او معدوما جاريا مجرى قولنا
الشي اما ان يكون موجودا بوجود خاص او معدوما وهذا لا يلزم منه الحصر لجواز ان لا
يكون معدوما ولا موجودا بوجود خاص بل يكون موجودا بوجود اخر اجاب
المصنف عن هذا الوجه بالمنع وتوجيهه ان يقال لا نم انه لو لم يكن الوجود امرا واحدا
لبطل الحصر لان المقابل لوجود كل ماهية انما هو سلب تلك الماهية لا مطلق السلب
والا لزم تحقق موجود واحد سلب جميع الموجودات واذا كان كذلك لم يبطل الحصر العقلي
اي لا واسطة بين تحقق الشي ولا تحققه مع انا نقول لا تقابل بين مطلق الايجاب والسلب
والا يلزم من تحقق موجود واحد تحقق جميع الموجودات ومن سلب موجود واحد
سلب جميع الموجودات والموجود بخلافه ويمكن تقرير هذا الجواب بوجه اخر وهو انا
لا نسلم ان السلب مفهوم واحد بل السلب عندنا لفظ مشترك يقال على مفهومات مختلفة
كما في الوجود والتقابل انما هو بين وجود كل ماهية وسلبها وح لا يبطل الحصر العقلي كما
تقدم قال الثالث في كونه زايدا خلافا للشيخ مطلقا وللحكماء في الواجب اما في
الممكنات فلانا نتصورها ونشك في وجودها الخارجي والذهني حتى يقوم عليهما البرهان
ولان الحقايق الممكنة تقبل الوجود والعدم ووجود ذاتها ليست كذلك وايضا الماهيات
متخالفة والوجود مشترك فلا يكون نفسها ولا يكون جزءا منها والا لكانت لها فصول
تشاركها في مفهوم الوجود ويكون لها فصول اخر ويتسلسل اقول لما فرغ
من اثبات ان الوجود مشتركا شرع في اثبات كونه زايدا على الماهية واعلم ان اكثر المحققين
ذهبوا الى ان الوجود زايد على الماهية مطلقا اي في الواجب والممكن لا بمعنى ان الماهية
في الخارج مستقل عن الوجود والوجود في الخارج مستقل عن الماهية بل بمعنى ان العقل يمكنه
ان يلاحظها وحدها من غير ملاحظة الوجود وذهب الاشعري الى انه نفس الماهية
مطلقا والفلاسفة الى انه زايد في الممكنات دون الواجب استدل المصنف على كونه زايدا
في الممكنات بابطال نقيضه ولما كان نقيضه محتملا لامرين احدهما كونه نفس الماهية
والثاني كونه جزءا منها ذكر وجوها بعضها يدل على ابطال القسمين جميعا وبعضها يختص

بابطال الاول وبعضها بابطال الثاني والذي يجمعهما وجهان الاول هو انه لو كان
الوجود نفس الماهية او جزءها لامتنع تعقل الماهية من غير تعقل الوجود والتالي
باطل اما بيان الملازمة على تقدير كونه نفس الماهية فظاهر وعلى تقدير كونه جزءا
منها فلامتناع تعقل المجموع من غير تعقل اجزائه واما بطلان التالي فلانه يمكننا
ان نتصور المثلث ونشك في وجوده الخارجي الى ان يقوم برهان عليه او نشك
في وجوده الذهني الى ان يقوم البرهان عليه لان الوجود الذهني ما كان لازما لتصور
المثلث اذ تصوره حصول صورته في الذهن لكن العلم بالوجود الذهني ليس لازما له
والا لما امكن لمن تصور شيئا انكار وجوده في الذهن والتالي باطل فان كثيرا من العقلا
ينكرون ذلك الوجه الثاني ان الماهيات الممكنة قابلة للوجود والعدم ووجود ذاتها
ليست قابلة للوجود والا لزم تحصيل الحاصل ولا للعدم والا لزم كون الشيء قابلا
لنقيضه ويلزم من ذلك ان الوجود ليس نفس الماهية وهو ظاهر ولا جزءها اذ الجزء
لا يجامع الكل وتبين من هذا التقرير بطلان ما توهم من اختصاص هذا الوجه بابطال
كونه نفس الماهية قوله وايضا الماهيات متخالفة اشارة الى الوجه الذي يختص بابطال
كونه نفس الماهية وتقريره ان ماهيات الممكنات متخالفة والوجود مشترك لما تقدم
وما به الاشتراك غير ما به الاختلاف فلا يكون الوجود نفس الماهية قوله ولا يكون جزءا
منها والا لكانت الخ اشارة الى الوجه الذي يختص بابطال كونه جزءا وتقريره لو كان
الوجود جزءا من الماهية لكان جنسا لكونه اعم الذاتيات والتالي باطل والا لكانت الانواع
المندرجة تحته متمايزة بفصول وهي ان كانت موجودة كان الجنس داخلا في طبيعتها
فيحتاج الى فصول اخرى الى غير النهاية ويلزم التسلسل وان كانت معدومة لزم
تقوم النوع الموجود بالمعدوم وكون المعدوم علة للموجود لان الفصل علة للجنس
وكلاهما محال وفيه نظر لجواز ان يكون الموجود عارضا للفصل غير مقوم له وح لا يحتاج
الى فصل اخر قال واحتج الشيخ بانه لو زاد لقام بالمعدوم قلنا بل بالماهية
من حيث هي هي اقول تقرير هذا الدليل هو ان يقال لو كان وجود الماهيات

زايدا عليها لزم قيام الوجود بالمعدوم والتالي باطل ضرورة بيان الشرطية ان الوجود
لو زاد لكان قايما بالماهية فقيامه بها لا يخ اما ان يتوقف على كونها موجودة اولا والاول
باطل لان الماهية ان كانت موجودة بهذا الوجود لزم تقدم الشيء على نفسه او بوجود اخر
لزم التسلسل وكون الشيء موجودا مرتين فتعين الثاني وح لزم كون الوجود قايما
بالمعدوم وتوجيه الجواب ان يقال لا نم ان قيام الوجود بالماهية لو لم يتوقف على كونها
موجوده لزم قيام الوجود بالمعدوم اذ لا يلزم من اسقاط الوجود عن درجة
الاعتبار اعتبار العدم لجواز ان يقوم بالماهية من حيث هي هي وهي مغايرة للوجود
والعدم قال واما في الواجب فلوجوه الاول انه لو تجرد لتجرد لغيره والا
لتنافت لوازمه فيكون ممكنا قبل تجرده لعدم الموجب لعروضه قلنا فيحتاج الى
عدمه قبل الوجود مشكل قلنا ان سلم فلا يمنع المساواة في تمام الحقيقة والا يلزم تركب
الوجود المتباينة الكلية بين الوجودين وقلنا ان فسادهما وايضا فالواقع على اشيا
بالتشكيك لا بد وان يكون من عوارضها فالمعروضات ان تماثلت او تجانست باعتبار اخر
لزم المحالان المذكوران وان تباينت كان كل واحد منهما مخالفا للاخر بالذات ومشاركا له
في مفهوم هذا العارض وهو عين الدعوى اقول لما فرغ من اثبات كون
الوجود زايدا على ماهية الممكن شرع في اثبات كونه زايدا على ماهية الواجب
واستدل عليه بوجوه الاول هو ان وجود الواجب لو تجرد عن الماهية اي كان غير
عارض لها لزم افتقار الواجب في التجرد الى غيره والتالي باطل اما الشرطية فلان تجرد
وجود الواجب اما ان يكون لذات الوجود او لغيره والاول باطل والا لزم تنافي
لوازم الوجود مع اتحاد الملزوم لانه يكون مقتضيا للتجرد في الواجب وغير مقتض له
في غيره او نقول يلزم التجرد في الواجب وعدم التجرد في غيره فتعين الثاني واما بطلان
التالي فلاستلزامه كون الواجب ممكنا وهو محال ثم ذكر المصنف على هذا الدليل اعتراضين
الاول هو ان يقال ما ذكرتم انما يلزم ان لو كان التجرد محتاجا الى وجود السبب وهو مم
لانه عبارة عن عدم العروض وذلك لا يحتاج الى وجود سبب بل يكفي فيه عدم سبب

المعروض واجاب بان هذا المنع لا يضرنا لان التجرد وان كان يحتاج الى عدم السبب
ويلزم منه ايضا كونه ممكنا لان الواجب المفتقر الى ما سواه من وجودي وعدمي والاعتراض
الثاني هو ان يقال لا نم انه لو تجرد لنفسه لزم تنافي اللزوم مع اتحاد الملزوم والذي يدل
على خلافه هو ان يطلق الوجود على الواجب والممكن على سبيل التشكيك لكونه في الواجب اقدم
واولى واوح لا يلزم تساوي ملزوماته التي هي وجود الواجب و وجود الممكنات
في الحقيقة لجواز اشتراك المختلفات في لازم واحد فجاز ان يقتضي وجود الواجب
ما يقتضيه وجود الممكن واجاب عنه بجوابين تقرير الاول هو ان يقال اما الدليل على لزوم
تنافي اللازم مع اتحاد الملزوم فقد تقدم واما كون الوجود مشككا ممنوع لجواز ان يكون
متواطيا او مقولا بالتشابه كما قيل به وان سلم فالتشكيك لا يمنع مساواة الوجودات
في تمام الحقيقة وذلك لانها لو لم تكن متساوية الحقيقة فاما ان يكون مشتركة في بعض
الذاتيات او متباينة بالكل وكلاهما باطل اما الاول فلاستلزامه تركب الوجود وهو
باطل لما تقدم من بساطته واما الثاني فلاستلزامه المباينة الكلية بين الوجودات وهو
باطل ايضا لما بينا كونه مشتركا وتقرير الجواب الثاني هو ان كون الوجود مشككا
لا يضرنا في حصول المقصود وذلك لان الوجود اذا كان واقعا على اشيا بالتشكيك
لا يجوز ان يكون نفس ماهيتها ولا جزءها لامتناع التفاوت في الماهية واجزائها فهو امر
عارض لها فالمعروضات اعني الوجودات الخاصة لا تخلو من ان يكون متماثلة او لا والثاني
اما ان يكون متجانسة او متباينة بالذات والاول والثاني محالان والثالث يستلزم
المطلوب اما بطلان الاول فلاستلزامه تنافي اللوازم وهو اقتضاء التجرد في الواجب
وعدمه في الممكن مع اتحاد الملزوم وهو الوجودات الخاصة لانه الغرض واما بطلان
الثاني فلاستلزامه تركب الوجود ضرورة انه من لوازم التجانس فتعين الثالث ويلزم منه
المطلوب لان كل واحد من المعروضات يكون حينئذ مباينا للاخر بالذات ومشاركا له في
مفهوم هذا العارض الذي هو الوجود ولا نعني بكون الوجود زايدا على الماهية الا هذا
فعلم من هذا التقرير ان المراد بالمحالين المذكورين تنافي اللوازم مع اتحاد الملزوم وتركب

الوجود وبعض الشارحين فسر المحالين بالتنافي وبامكان الواجب وقال لان التجرد ان كان
لذات المعروض لمتماثل او المتجانس لزم الاول وان كان لغيره لزم الثاني وهذا خطأ
لان المعروضات اذا كانت متجانسة لا يلزم تنافي اللوازم مع اتحاد الملزوم وهذا ظاهر
واعلم ان هذا الجواب بالحقيقة يناقض الجواب الاول لانه يقتضي جواز كون الوجودات
الخاصة متباينة مع اشتراكها في مطلق الوجود وقد ذكرنا في الجواب الاول امتناع
ذلك وبينهما تناف وتناقض قال الثاني مبدأ الممكنات لو كان الوجود
وحده لشاركه كل وجود والا لكان السبب جزءا منه قلنا التجرد شرط تاثيره قلنا
فيكون كل وجود سببا الا ان الاثر تخلف عنه لفقد شرطه الممكن حصوله اقول
هذا دليل ثان على كون وجود الواجب زايدا على ماهيته وتقريره ان يقال لو كان حقيقة
الواجب لذاته هي الوجود لزم ان يكون كل من الوجودات الممكنة مشاركا للواجب
اي مبدأ المثل ما هو مبدأ له والثاني باطل اما الشرطية فلان موثرية الواجب في الممكنات
اما ان يكون لمجرد كونه وجودا او يكون مشاركة من القيد السلبي وهو كونه غير عارض
للماهية والثاني باطل لان العدم لا يكون علة للوجود ولا جزءا منها فتعين الاول
ويلزم ان يكون كل واحد وجود ان الممكنات مبدأ الممكنات لما تقدم من تساوي
ساير الوجودات لوجود الواجب واما بطلان الثاني فلاستلزامه انسداد باب
الصانع لجواز ان يكون المؤثر في العالم وجود شي من الممكنات فان قيل لم لا يجوز ان يكون
مبدأ الممكنات هو الوجود بشرط التجرد والشرط جاز ان يكون عدميا قلنا لا يجوز
لانه يلزم ح ان يكون كل وجود من الوجودات الممكنات سببا لكن الاثر يكون متخلفا عنه
لفقدان شرط التاثير وهو التجرد الممكن حصوله لكل وجود نظرا الى ذات الوجود
واستحالته ظاهرة لانه يودي الى انسداد باب الصانع قال الثالث ان وجوده
معلوم وذاته غير معلومة فوجوده غير ذاته اقول توجيهه ان يقال وجوده
معلوم لان الوجود شي واحد معقول وماهيته غير معقولة لاحد من البشر فان
المعلوم منه صفاته الاضافية او غيرها لا ذاته والمعلوم مغاير لما ليس بمعلوم فيكون وجوده

وفيه نظر لانه ان اريد الوجود الخاص
الذي هو [illegible] عين حقيقته فمعلوم بل
المعلوم هو الوجود العام [illegible]
فهذا الوجود [illegible]
[illegible] بالملازمة

مغاير الحقيقته قال واحتج الحكما بان وجوده لو زاد لاحتاج الي معروضه
فاحتاج الى سبب مقارن فيتقدم ذاته بالوجود على وجوده ويلزم التسلسل
او مباين فيكون ممكنا واجيب بان العلة المقارنة لا يجب تقدمها بالوجود فان ماهية
الممكنات علة قابلة لوجوداتها واجزاء الماهية علة لقوامها مع ان تقدمها ليس بالوجود
اقول هذا هو الدليل الذي ذكره الحكما على ان وجود الواجب نفس
ماهيته وتقريره ان يقال لو لم يكن وجوده نفس ماهيته لكان داخلا فيها او زايدا عليها
والتالي بقسميه باطل اما الاول فلاستلزامه تركب الواجب واما الثاني فلاستلزامه
احد الامرين المحذورين وهو اما التسلسل او امكان الواجب وذلك لانه لو زاد
لكان صفة للماهية فكان محتاجا الى تلك الماهية وكلما هو محتاج الى غيره فهو ممكن وكل
ممكن فله سبب فلذلك الوجود سبب وذلك السبب اما ان يكون مقارنا لذلك الوجود
وهو ذاته تع او مباينا له وهو غير ذات الله تع وكلاهما باطل اما الاول فلاستلزامه
ان يكون تلك الذات متقدمة بوجودها على وجودها لوجوب تقدم العلة على المعلول
بالوجود وهو محال اما لانه يلزم كون الماهية موجودة مرتين واما لانه يلزم التسلسل
لانا ننقل الكلام الى الوجود المتقدم ونقول مثل ما قلنا في الوجود المتاخر وهكذا الى
غير النهاية واما بطلان الثاني فلاستلزامه كون واجب الوجود ممكنا لان كل ما يفتقر في وجوده
الى الغير كان ممكن الوجود ثم اشار المصنف الى الجواب وتوجيهه ان يقال لم لا يجوز
ان يكون علة ذلك الوجود ذات الله تع قوله يلزم تقدمها بالوجود قلنا لا نم ان العلة
يجب تقدمها على المعلول بالوجود وذكر لهذا المنع سندين الاول ان جميع الماهيات
الممكنة علة قابلة لوجوداتها مع استحالة تقدمها على المعلول بالوجود والا لزم تحصيل
الحاصل فلم لا يجوز ان يكون ذات الله تع علة لوجودها مع عدم تقدمها بالوجود
والفرق بينهما بان القابل معد للوجود فيتقدم وجوده ضروري بخلاف الفاعل
فانه مستفيد ضعيف لان الضرورة انما تحكم بتقدم وجود المفيد لوجود غيره
لا الوجود نفسه فانه هو المتنازع ~~اي الفرق~~ السند الثاني هو ان اجزا الماهية علل مقومة للماهية

مع انها غير متقدمة على الماهية بالوجود بل انها مع الماهية موجودة بوجود واحد
ومجعوله بجعل واحد والتقدم انما هو بالطبع قال فرع اتصاف الشيء بالوجود
ليس لاجل صفة قايمة به فان قيام الصفة فرع على كونه موجودا فلو تعلل كونه موجودا
لزم الدور اقول لما بين ان الوجود من عوارض الماهية فرع عليه هذا البحث
وهو ان اتصاف الشيء بالوجود لا يجوز ان يكون لصفة قايمة بذلك الشيء والا لزم الدور
لان قيام الصفة بذلك الشيء يتوقف على كونه موجودا فلو كان كونه موجودا معللا بالصفة
القايمة به ومتوقفا عليه لزم الدور واما غير الوجود من الصفات القايمة بالشيء فقد يكون
معللا بصفات اخر قايمة به كالضحك بالمعلل بالتعجب وكون الجسم مرئيا حيث يعلل لكونه
مكونا قال الرابع في ان المعدوم ليس بثابت لان المعدوم ان كان مساويا للمنفي
او اخص منه يصدق كل معدوم منفي وكل منفي ليس بثابت فالمعدوم ليس بثابت وان كان
اعم منه لم يكن نفيا صرفا والا لما بقي فرق بين الخاص والعام فكان ثابتا وهو مقول على المنفي
فالمنفي ثابت اقول ذهب اكثر المعتزله الى ان المعدوم الممكن ثابت في الخارج
ووافقوا اصحابنا في ان الممتنع ليس بثابت ولا شيء ويسمى منفيا واحتج الامام على ان المعدوم
ليس بثابت بان المعدوم اما ان يكون مساويا للمنفي او اخص منه او اعم منه والثالث محال
وكل واحد من القسمين الاولين مستلزم للمدعى اما الحصر فظاهر ضرورة صدق
المعدوم على المنفي ولا وجه للمباينة واما استحالة الثالث فلانه لو كان اعم لم يكن نفيا
محضا ولا عدما صرفا والا لكان الخاص عين العام واذا لم يكن نفيا كان ثابتا لعدم خروج
شيء ما عن النقيضين فيصدق كل معدوم ثابت فنجعله كبرى لقولنا كل منفي معدوم ينتج
ان كل منفي ثابت وهو محال بالضرورة واما استلزام كل واحد من الاولين للمدعى فلانه
يصدق على كل واحد من التقديرين قولنا كل معدوم منفي فنضمه الى قولنا كل منفي ليس
بثابت فينتج كل معدوم ليس بثابت وهو المطلوب ولقايل ان يقول المعدوم اذا كان اعم
يستلزم صدق قولنا بعض المعدوم ثابت والكبرى الجزئية لا ينتج في الشكل الاول
قوله احتجت المعتزله بان المعدوم متميز لكونه معلوما الى اخره اقول

احتجت المعتزله على كون المعدوم ثابتا بحجتين الاولى ان المعدوم متميز وكل متميز
ثابت فالمعدوم ثابت اما الصغرى فلثلثة اوجه احدها ان المعدوم معلوم فان
طلوع الشمس غدا معلوم الان وكل معلوم متميز عن غيره والا لم يتعلق العلم به دون
غيره والثاني ان المعدوم بعضه مقدور لنا كالحركة يمنة ويسرة دون بعضه كخلق
السما والارض وكل مقدور متميز عما ليس بمقدور والثالث ان المعدوم بعضه مراد
وبعضه مكروه وكل مراد متميز عن المكروه واما الكبرى فلان كل ما كان متميزا عن غيره
لا بد وان يكون لكل منهما تحقق وتعين في نفسه والا لاستحال تميز احدهما عن الاخر ولا
نعني بالثبوت الا تحقق الشيء في نفسه فيثبت ان كل متميز ثابت الحجة الثانية لو كان
الامتناع عدميا لكان المعدوم الممكن ثابتا والمقدم حق اما حقيقة المقدم فلان الامتناع
لو كان صفة ثبوتية لزم ان يكون الموصوف به ثابتا والا لزم قيام الصفة الثبوتية بالممتنع
وهو محال واما الشرطية فلان الامتناع اذا كان عدميا كان الامكان ثبوتيا لكونه نقيضا
للامتناع ووجوب كون احد النقيضين ثبوتيا واذا كان الامكان ثبوتيا كان الموصوف
به ايضا ثابتا فالمعدوم الممكن حال عدمه ثابت وهو المطلوب اجاب عن الوجه الاول
بالنقض وتوجيهه ان قولكم كل متميز ثابت منقوض بامور اربعة احدها الممتنعات
كشريك الباري وغيره فانا نحكم على شريك الباري بالامتناع ونميزه عن غيره مع انه
ليس بثابت اتفاقا الثاني انه منقوض بخيالنا فانا نتخيل بحرا من زيبق وجبلا من ياقوت
ونميزه عن غيره مع انها غير ثابتة في العدم لان الجبل من الياقوت عبارة عن اجسام قامت بها
اعراض مخصوصة وعندكم ماهيات الجواهر والاعراض وان كانت ثابتة في المعدوم
لكن الجواهر غير موصوفة بالاعراض حالة العدم فلا يكون ماهية الجبل من حيث
هو جبل ثابتة في العدم الثالث انه منقوض بالمركبات فانا قد نعقل ماهية المركب قبل
دخولها في الوجود مع ان هذه الماهية يمتنع ثبوتها في العدم لان التاليف عبارة عن اجتماع
الاجزا وتماسها على وجه مخصوص وذلك لا يتصور حال العدم بالاتفاق وليس المراد
بالمركبات ههنا ما ركبه العقل والخيال كانسان ذي راسين وبحر من زيبق كما سبق

الى بعض

الى بعض الاوهام فانها معدومة بهذا المعنى تحت الخيال فلا حاجة الى ذكرها الرابع انه منقوض
بنفس الوجود فانا نتصور وجودات الماهية قبل دخولها في الوجود ونميز بعضها
عن بعض فلو كان كل متميز ثابتا حال العدم لزم ثبوت الوجودات وتحققها في العدم
وذلك باطل بالاتفاق واجاب عن الوجه الثاني بانا لا نم ان الامكان وصف ثبوتي قوله
لان احد النقيضين يجب كونه ثبوتيا قلنا لا نم فان النقيضين اذا كانا من الاعتبارات
العقلية لا يجب كون احدهما ثبوتيا كالامتناع واللاامتناع على ما سيجي قال الخامس
في الحال اتفق الجمهور على نفيه وقال به القاضي ابو بكر منا وابو هاشم من المعتزله وامام
الحرمين اولا واحتجوا على ذلك بان الوجود وصف مشترك ليس بموجود والا لساوى
غيره في الوجود فيزيد وجوده ويلزم التسلسل ولا معدوم لانه لا يتصف بمنافيه
وبان السواد يشارك البياض في اللونية ويخالفه في السوادية فان وجدا كان احدهما
قايما بالاخر والا لاستغنى كل واحد منهما عن الاخر فلا يلتئم منهما حقيقة واحدة واذا
كان كذلك لزم قيام العرض بالعرض وهو محال لما سنذكره وان عدما او احدهما لزم
تركب الموجود عن المعدوم وهو ظاهر الامتناع اقول لما فرغ من بحث الوجود
والعدم شرع في الحال وقد اتفق الحكماء واكثر المتكلمين على نفي الحال وذهب القاضي ابو بكر
وابو هاشم وامام الحرمين الى ثبوته ونقل ان الامام رجع عنه اخرا احتج المثبتون بوجهين
احدهما انا قد دللنا على ان الوجود وصف ثبوتي مشترك بين جميع الموجودات فهو
لا يخلو اما ان يكون موجودا او معدوما او لا موجودا ولا معدوما والاولان باطلان
فتعين الثالث وهو المطلوب اما فساد الاول فلان الوجود لو كان موجودا لكان
مساويا لساير الماهيات الموجودات في الوجود ومخالفا لها بالماهية وما به الاشتراك
مخالف لما به الامتياز فيكون الوجود وجود اخر زايد عليه والكلام في الوجود
الثاني كالكلام في الوجود الاول ويلزم التسلسل وهو محال واما فساد القسم الثاني
فلان الوجود يناقض العدم فلو كان الوجود معدوما لزم اتصاف الشي بما يناقضه
وينافيه وهو ظاهر الاستحاله فتعين ان الوجود لا موجود ولا معدوم وهو المطلوب

الوجه الثانى ان السواد يشارك البياض فى اللونية ويخالفه فى السوادية وهى ما يمتز
السواد عن غيره كالقابضة للبصر وغيرها فما به الاشتراك وما به الامتياز لا يخ اما ان
يكون كلاهما موجودين او معدومين او احدهما موجودا والاخر معدوما او كلاهما او
احدهما لا موجودا ولا معدوما والاول باطل لانه ان كان احدهما قايما بالاخر لزم قيام
العرض بالمعروض وهو باطل لما سيجى وان لم يكن لزم استغناء احدهما عن الاخر
فلا يحصل منهما حقيقة نوعية والثانى والثالث ايضا باطلان والا لزم تقوم الموجود
بالمعدوم فتعين ان يكون كلاهما او احدهما غير موجود ولا معدوم وهو المطلوب
واحتجوا بمثل هذا على ان العرضية المقولة على الاعراض وخصوصيات تلك الاعراض
لا موجودة ولا معدومة فان قيل لم لا يجوز ان يكون اشتراك السواد والبياض
فى اللونية اشتراكا فى مجرد الاسم قلنا لان بين السواد والبياض من المشاركة ما ليس
بين السواد والحركة ولو كان الاشتراك لفظيا لما كان كذلك قال والجواب
عن الوجه الاول ان الوجود موجود ووجوده ذاته ويمتز عن ساير الموجودات
بقيد سلبى فلا يلزم التسلسل وعن الثانى بان اللونية والسوادية موجودتان قايمتان
بالجسم لان قيام احديهما موقوف على قيام الاخرى او احديهما قايمة بالجسم والاخرى
بها والامتناع ممنوع او التركب فى العقل لا فى الخارج وفى نظر اقول تقرير
الجواب عن الوجه الاول ان يقال مختار ان الوجود موجود لكن وجوده نفس ماهيته
اذ ليس له حقيقة سوى الكون فى الاعيان بخلاف ساير الموجودات فلا يلزم التسلسل
قوله الوجود ان كان موجودا شارك ساير الموجودات فى الوجود وخالفها بالماهية
قلنا لا نسلم انه يخالفها بالماهية بل انما يخالفها بقيد سلبى وهو انه ليس له وجود زايد
على ماهيته واذا كان كذلك اندفع التسلسل وتقرير الجواب عن الوجه الثانى هو
ان يقال مختار ان ما به الاشتراك وما به الامتياز موجودان ولا يتقوم احدهما بالاخر
بل يكون كل واحد منهما قايما بالجسم قوله يلزم الاستغناء قلنا لا نم لجواز ان يكون قيام
احدهما بالجسم مشروطا بقيام الاخر به او نقول جاز ان يكون احديهما كاللونية مثلا

قايم

قايمة بها ولا نم امتناع قيام العرض بالعرض فان السرعة والبطوء كل واحد منهما قايم
بالحركة قوله والتركيب فى العقل لا فى الخارج اشارة الى جواب اخر على راى الحكماء وتقريره
ان يقال لا نم انهما لو كانا موجودين لزم قيام العرض بالعرض او الاستغناء وانما يلزم
ان يكون كل واحد منهما موجودا بوجود مستقل وهو مم لجواز ان يكون وجود
ما به الاشتراك فى الخارج هو بعينه وجود ما به الامتياز والتركيب انما يكون فى العقل
لا فى الخارج وكذا الكلام فى جميع الاجناس مع فصولها والمراد بالتركيب هيهنا الامتياز
من الوجودين وفيه نظر لانه لو جاز ان يكون الشى مركبا فى العقل وبسيطا فى الخارج
يلزم ان يكون فى العقل صورتان متغايرتان مطابقتان لشى واحد وذلك ظاهر الاستحالة
ويمكن ان يجاب عن هذا النظر بالمنع من استحالة ذلك فان الامتداد المعين الذى هو ثلثة
اذرع مثلا له فى الذهن اعتبارات ثلث كونه امتدادا وكونه ثلثة اذرع وكونه هذا المعين
وكل واحد من الاعتبارات مغاير للاخر فى الذهن واما فى الخارج فالكل شى واحد
بسيط وكذا السواد المعين فان فيه اعتبار العرضية واللونية والسوادية وكونه
هذا المعين مع انه لا كثرة فيه فى الخارج وليس من شرط المطابقة ان يكون من جميع
الوجوه قال الفصل الثالث فى الماهية وفيه مباحث الاول ان لكل شى
حقيقة هو بها هو هو مغايرة لما عداها والانسانية من حيث هى شى لا واحدة ولا كثيرة
وان لم يخل عن احديهما وتسمى المطلق والماهية بلا شرط فان اخذت مع المشخصات
واللواحق سميت مخلوطا والماهية بشرط شى وهو موجود فى الخارج وكذا الاول
لكونه جزءا منه وان اخذت بشرط العراء عنها سميت مجردا والماهية بشرط لا وذلك
انما يكون فى العقل وان كان كونه فيه من اللواحق الا ان المراد تجريده عن اللواحق الخارجية
فالمجرد والمخلوط يتباينان تباين اخصين تحت اعم وهو المطلق اقول المقصود
من هذا البحث بيان تميز الماهية عن عوارضها اللازمة والمفارقة وبيان انها باى اعتبار
يوجد فى الخارج وباى اعتبار لا يوجد فيه اعلم ان حقيقة كل شى وهو ما به الشى هو هو مغايرة
لجميع ما عداها من العوارض واللواحق فان الانسانية من حيث هى مغايرة للواحدية وللا

لم يصدق على الكثير ومغايرة للواحدية والا لم يصدق على الواحد لا على معنى ان الانسانية
توجد منفكة عنهما بل على معنى ان الواحدية واللاواحدية صفتان مغايرتان للانسانية
غير مقومتين لها ثم الماهية يمكن اخذها بوجوه ثلثة احدها ان توخذ من حيث هي هي
لا بشرط شيء من العوارض ولا بشرط التجرد عنها وتسمى المطلق والماهية بلا شرط شيء
والثاني ان توخذ مع المشخصات واللواحق الخارجية وتسمى المخلوط والماهية بشرط شيء
والثالث ان تاخذ بشرط التجرد عن العوارض والمشخصات وتسمى الماهية بشرط لا شيء
والماهية بكل واحد من الاعتبارين الاولين موجودة في الخارج اما بالاعتبار الثاني فظ
محسوس واما بالاعتبار الاول فلانها بالاعتبار الاول جزء من الاشخاص الموجودة في الخارج
وجزء الموجود موجود وانما كانت جزءا لان الجزء للاشخاص اما الماهية من حيث هي هي
او الماهية المقيدة بامر اخر والاول هو المطلوب الثاني يستلزم المطلوب لان الماهية
من حيث هي هي جزء من الماهية المقيدة وجزء الجزء جزء واما بالاعتبار الثالث فغير
موجودة في الخارج لان كل موجود في الخارج معين ومتشخص فلا يكون مجردا بل انما يكون
وجودها في الذهن فقط فان قلت يستحيل وجودها في الذهن ايضا لانها لو وجدت
في الذهن عرض لها الكون في الذهن فيكون المجرد عن اللواحق غير مجرد هذا خلف قلت
المراد بتجرد الماهية تجردها عن اللواحق الخارجية بحيث يحصل في الذهن صورة مطابقة
لجميع افرادها واذا كان كذلك فحصولها في الذهن لا ينافي تجردها عن اللواحق الخارجية
قال وبه ظهر ضعف ما زعم افلاطون وهو ان لكل نوع شخصا مجردا خار
لانه الجزء المشترك بين المخلوطات الخارجية اقول اعلم ان افلاطون ذهب
الى انه لا بد في كل طبيعة نوعية من شخص مجرد موجود في الخارج ازلي ابدي حتى اثبت
في نوع الانسان شخصا انسانيا مجردا وكذا في غير الانواع الممكنة وسمى تلك الاشخاص بالمثل
الافلاطونية وهذا المذهب ضعيف لان المجرد انما يكون في العقل لا في الخارج واستدل
افلاطون على وجودها بان كل واحد من تلك المثل جزء من الاشخاص الموجودة في الخارج
فيكون ايضا موجودة وعلى تجردها بانها مشتركة بين الاشخاص وكل مشترك مجرد لامتناع

الاشتراك

الاشتراك في المخلوطات والمتعينات وجوابه ان يقال لا نسلم ان المجرد جزء من الاشخاص بل الجزء
المشترك هو المطلق كما تقدم وح يمكن ان يكون وجه الضعف ما تقدم من كون المطلق هو
الجزء قال الثاني في اقسامها الماهية اما ان تكون بسيطة او مركبة خارجية
اي ملتئمة من اجزاء متميزة في الخارج كالانسان المركب من البدن والروح والمثلث المركب
من الخطوط او عقلية لا تتميز اجزاؤها في الخارج كالمفارقات ان جعلنا الجوهر جنسا
والسواد المركب من اللونية والسوادية اقول الماهية اما ان تكون مركبة
وهي التي تركبت حقيقتها من اجتماع عدة امور واما ان تكون بسيطة وهي التي لا تكون كذلك
ثم المركب اما ان يكون مركبا في الخارج واما ان يكون مركبا في العقل اما الاول فهو الذي
تركبت حقيقته من اجزاء متميزة في الخارج على معنى ان لكل واحد منها وجودا مستقلا
بحيث يجوز ان يبقى احدهما اذا بطل الباقي سواء كان جوهرا كالانسان المركب من البدن
والنفس اذا قلنا بجسمانية النفس اذ لا يعقل تركب حقيقة محصلة من مجرد ومادي
او عرضا كالمثلث المركب من الخطوط الثلثة واما الثاني فهو الذي لا يكون لكل واحد
من اجزائه وجود مستقل بل يكون الوجود العارض للمركب ولاجزائه وجودا
واحدا سواء كان جوهرا كالمفارقات وهي العقول والنفوس ان جعلنا الجوهر جنسا لها
حتى تركب كل واحد من الجنس والفصل اما اذا جعلناه عرضا عاما فلا تركب فيها بوجه
او كان عرضا كالسواد المركب من اللونية والسوادية فانهما لا يتميزان في الخارج بل
في العقل اذ لو تميزتا في الخارج فاما ان لا تكونا محسوستين او يكون احديهما محسوسة
دون الاخرى او يكون كلتاهما محسوستين والكل باطل اما الاول فلانه ان لم تحدث
عند الاجتماع هيئة محسوسة كان السواد غير محسوس هذا خلف وان حدثت كان
حدوثها معلولا لاجتماع الجزئين وكانت عارضة لهما فلا يكون التركيب في ماهية
السواد بل في قابله وفاعله لانا لا نعني بالسواد الا تلك الهيئة المحسوسة واما الثاني
فلان السواد ح لا يكون محسوسا بل المحسوس اما الجنس او الفصل هذا خلف واما
الثالث فلان السواد ح لا يكون محسوسا واحدا بل محسوسين وهو محال قال

والاجزاء اما ان يكون متداخلة كالاجناس والفصول او متباينة متشابهة كوحدات العشرة او متخالفة معقولة كالهيولى والصورة او محسوسة كاعضاء البدن وايضا فاما ان يكون وجودية باسرها حقيقة كما سبق واضافية كاجزا الاقرب او ممتزجة منهما كسرير الملك واما ان يكون بعضها وجوديا وبعضها عدميا كاجزا الاول قوله هذا تقسيم للاجزا وتقريره ان اجزا الماهية اما ان يكون بعضها اعم من بعض وتسمى متداخلة كالاجناس والفصول او لا يكون كذلك وتسمى متباينة والمتباينة اما ان يكون متشابهة او متخالفة والمتشابهة كالواحدات التي هي اجزا العدد والمتخالفة اما ان يكون عقلية غير محسوسة كالهيولى والصورة واما ان يكون محسوسة كاعضاء البدن واجزاء البلقة قوله وايضا اشارة الى تقسيم اخر وهو ان الاجزا اما ان يكون باسرها وجودية او يكون بعضها وجوديا وبعضها عدميا اما الاول فاما ان يكون باسرها حقيقة كما سبق في التقسيم الاول او يكون باسرها اضافية كاجزا الاقرب فانه مركب من اضافة عارضة لاضافة او بعضها حقيقيا وبعضها اضافيا كالسرير فانه مركب من الاجزا الخشبية وهي موجودات حقيقية ومن التركيب الواقع بين تلك الاجزا وهو امر نسبي لا ماهية حقيقية مستقلة بنفسها وفي بعض النسخ كسرير الملك وهو ايضا صحيح لتركبه من الاجزا المادية ومن اضافته الى الملك واما القسم الثاني وهو ان يكون بعضها وجوديا وبعضها عدميا فكاجزا الاول لانه عبارة عن مجموع امرين احدهما ثبوتي وهو كونه مبدا لغيره والثاني عدمي وهو انه لا مبدا له قال ـــــ فروع الاول قيل البسايط غير مجعولة بجعل الجاعل اذ المحوج الى السبب هو الامكان وهو اضافة فلا يعرض لها قلنا اعتبار عقلي يعرض لها بالنسبة الى وجودها اقول ـــــ لما قسم الماهية الى بسيطة والمركبة ذكر فروعا بعضها يتعلق بالماهية البسيطة وبعضها يتعلق بالماهية المركبة الفرع الاول ـــــ هو انهم اختلفوا في ان الماهية البسيطة تكون بجعل جاعل اولا فذهب قوم الى انها ليست بمجعولة وذهب اخرون الى انها مجعولة احتج المانعون بانها لو كانت مجعولة لكانت محتاجة الى المؤثر ولو كانت محتاجة الى المؤثر لكانت ممكنة لان علة الحاجة هي الامكان ينتج لو كانت

البسايط

البسايط مجعولة لكانت ممكنة لكن التالي باطل لان الامكان امر اضافي والامور الاضافية لا تعرض للشيء الا بالقياس الى غيره وليس في البسيط شيء يعرض الامكان له بالقياس اليه والا لما كان البسيط بسيطا بل مركبا والجواب عنه ان يقال لا نم ان البسيط لا يعرض له الامكان فانه لا يلزم من عروض الامر الاضافي للبسيط ان يكون فيه شيء يعرض ذلك الامر الاضافي له بالقياس اليه بل يجب ان يكون هناك امر يعرض الامر الاضافي للبسيط بالقياس اليه واذا كان كذلك فلم لا يجوز ان يعرض الامكان للبسيط بالقياس الى الوجود ولا يلزم التركيب فان قلت هذا الجواب يتم بقوله يعرض لها بالنسبة الى وجودها فما الفايدة ذكر قوله اعتبار عقلي قلت يجوز ان يكون جوابا عن سوال مقدر وذلك لان القايل ان يقول لو كان الامكان يعرض البسايط لزم تاخر الامكان عنها لقيامه بها فاجاب بان الامكان امر عدمي واعتبار عقلي فيكون مستغنيا عن محل يقوم به وان كان لا يعقل الا مضافا الى شيئين قال ـــــ الثاني المركب ان قام بنفسه استقل احد اجزائه وقام الباقي به وان قام بغيره قام به جميع اجزائه او بعضه به والاجزا اقول ـــــ المركب اما ان يكون قايما بنفسه او حالا في محل اما الاول فاما ان يكون كل واحد من اجزائه قايما بنفسه كالانسان المركب من البدن والنفس واما ان يكون بعض اجزائه قايما بنفسه والبعض الاخر حالا في ذلك الجزء القايم بنفسه كالجسم المركب من الهيولى والصورة فان الهيولى قايمة بنفسها والصورة حالة فيها وعلم من هذا انه لو قال وقام الباقي به او بنفسه لكان اولى واما الثاني واليه اشار بقوله وان قام بغيره فكالسواد المركب من اللون وقابضية البصر وكالحركة السريعة المركبة من نفس الحركة والسرعة وهذا القسم مما اختلف فيه فذهب الفلاسفة الى انه يجوز ان يقوم بعض اجزاء هذه الماهية بالمحل الذي قامت به الماهية المركبة والبعض الاخر يقوم بذلك الجزء كالحركة السريعة فانها قايمة بالجسم والحركة هي جزؤها ايضا قايمة بالجسم والسرعة التي هي الجزء الاخر قايمة بالحركة والمتكلمون منعوا من ذلك وقالوا لا بد ان يكون كل واحد من اجزائها قايما بالمحل الذي قامت به الماهية المركبة والمصنف نبه على هذا الخلاف بقوله قام به اي بذلك الغير جميع اجزاء المركب او بعضه بالغير والبعض الاخر بالقايم به ويجوز

ان لا يحمل هذا الكلام على التنبيه على الخلاف بل يحمل على انقسام هذا القسم الى قسمين
احدهما ما يقوم بجميع اجزايه بالمحل الذى قام به المركب كالسواد والثانى ما يقوم ببعضها
والاخر ما القائم به كالحركة السريعة لكن التوجيه الاول اولى قال الثالث
قد يجب ان يكون الفصل علة لوجود الجنس والا فاما يكون الجنس علة له فيلزمه اولا يكون
فيستغنى كل منهما عن الاخر فيمتنع التركيب منهما قلنا ان اردتم بالعلة ما يتوقف عليه
الشى فى الجملة فلا يلزم من علية الجنس استلزامه الفصل وان اردتم به ما يوجبه فلا يلزم
من عدم علية احدهما الاستغناء مطلقا لجواز ان يكون الفصل امرا حالا فى الجنس
اقول ذهب الشيخ ابو على الى ان الفصل يجب ان يكون علة لوجود الجنس
والمتعصبون لمذهبه احتجوا عليه بانه لو لم يكن الفصل علة للجنس فاما ان يكون الجنس
علة للفصل او لا يكون احدهما علة للاخر وكلاهما محال اما الاول فلانه يؤدى الى ان يكون
الفصل من لوازم الجنس فيوجد فى جميع الصور لوجود الجنس وذلك محال بالضرورة
لا يقال كل حصة تستلزم فصلا فجاز ان يكون علة له لانا نقول تعين الحصة يتوقف
على الفصل فامتنع كونها علة له واما الثانى فلانه يؤدى لاستغناء كل واحد منهما عن الاخر
فيمتنع التركيب حينئذ اذ لا بد فى التركيب من افتقار بعض اجزايه الى بعض واجاب
المتاخرون بانه ان اريد بالعلة ما يتوقف عليه الشى فى الجملة اعم من ان يكون علة تامة
او ناقصة فلا نم انه لو كان الجنس علة للفصل لزم استلزام الجنس الفصل فانه لا يلزم
من وجود جزء العلة وجود المعلول ولا من وجود الشرط وجود المشروط وان
اريد بالعلة العلة التامة فلا نم انه لو لم يكن شى منهما علة للاخر لزم الاستغناء لجواز
ان يحتاج احدهما الى الاخر بان يكون الفصل امرا حالا فى الجنس كالقوى النباتية بالنسبة
الى الجسم النباتى والبياض بالنسبة الى الحقيقة المركبة من الحيوان والابيض مثلا واعلم
ان مراد الشيخ من كون الفصل علة للجنس ان الفصل علة لوجود حصة النوع من
الجنس على معنى ان الجنس امر مبهم لا يتعين ولا يتميز الا بفصوله التى هى تقيله وتعينه
والمبهم لا وجود له وانما الوجود للمتعين فاذا افتقر وجوده الى ما يعينه كان ذلك المعين علة له

بهذا المعنى

بهذا المعنى قال الثالث فى التعين الماهية من حيث هى لا تابى الشركة والتشخص ياباها
فاذا فيه زايد وهو التشخص ويدل على وجوده امران الاول انه جزء من المتشخص الموجود
فيكون موجودا الثانى لو كان التعين عدميا لكان عدما لتعين اخر فيكون احدهما ثبوتيا
وهو مماثل للاخر فيكونان ثبوتيين ولقايل ان يمنع التماثل اذ لو تماثلت لم يتحصل التشخص
من انضمام التعين الى الماهية لان ضم الكلى الى الكلى لا يفيد الجزئية اقول هذا
هو البحث الثالث من الفصل وهو فى التعين اعلم ان التعين صفة تعرض الماهية وتخصصها
بحيث يمتنع فيها الشركة او نقول التعين صفة متمايز بها اشخاص نوع واحد واختلف
العلماء فى انه زايد على الماهية اولا وبتقدير ان يكون زايدا هل هو امر وجودى ولا والدليل
على كونه زايدا هو ان الماهية من حيث هى لا يمنع الحمل على كثيرين والتشخص المعين من حيث انه
معين يمنع حمله على كثيرين فلولا انه حصل فى التشخص امر زايد على الماهية لكان حكم احدهما
حكم الاخر وذلك الامر الزايد هو المعنى المسمى بالتشخص ثم استدل على كونه وجوديا
بوجهين الاول انه جزء من المعين الموجود اذ الموجود ليس هو الماهية الكلية بل المعينة
وكل ما هو جزء للموجود فهو موجود ينتج ان التعين موجود ولقايل ان يقول ان اريد
بالمعين معروض التعين فلا نم ان التعين جزؤه وان اريد به المركب من العارض والمعروض
فلا نم انه موجود فى الخارج الثانى انه لو كان عدميا لزم كونه وجوديا والتالى ظاهر
الفساد اما الشرطية فلانه اما ان يكون عدم تعين اخر او عدم اللاتعين فان كان الثانى
لزم كونه ثبوتيا لان اللاتعين عدمى وعدم العدم ثبوت وان كان الاول كان احد
التعينين ثبوتيا ضرورة ان احد النقيضين لا بد وان يكون ثبوتيا واذا كان احدهما
ثبوتيا لزم ان يكون الاخر ايضا ثبوتيا لكونهما متماثلين فى الحقيقة فثبت ان التعين امر
ثبوتى ولقايل ان يقول ان اراد باللاتعين مجرد هذا المفهوم فلا نم الحصر لجواز ان يكون
عدم شى اخر غير التعين وغير اللاتعين وان اراد به ما يصدق عليه اللاتعين فالحصر
مسلم لكن لا نم كونه عدميا وعلى تقدير التسليم فلا نسلم ان نقيض العدمى يجب ان يكون
ثبوتيا سلمناه لكن لا نم ان احد النقيضين مماثل للاخر فى الحقيقة وانما يلزم لو كان

اطلاق التعين على افراده على سبيل التواطؤ وهو ممنوع بل عندنا اطلاقه عليها بالاشتراك
اللفظي والذي يدل على عدم التماثل هو ان التعينات لو كانت متماثلة لم يحصل من
انضمام التعين الى الماهية تشخص معين وذلك لان التعينات على تقدير التماثل يمتنع
ان يكون جزئية والا لكان لكل منهما تعين اخر يميزه عن ساير التعينات ويتسلسل
فوجب ان يكون كلية واذا كانت كلية كان ضمها الى الماهية ضم كلي الى كلي وذلك لا يفيد
الجزئية لان الكلي المنضم لكلي اخر لا يصير بحيث يمنع من تصور الاشتراك فيه لان
الموصوف والصفة والانضاف جميعها كليات قال وانكر المتكلمون بوجوه
الاول انه لو زاد لشاركت افراده فيه وتمايزت بتعين اخر ولزم التسلسل واجيب
بانه على افراده قولا عرضيا كالماهية وانها متخالفة بالذات فلا حاجة لها الى تعينات اخر
اقول انكر المتكلمون وجود التعين في الخارج وذهبوا الى انه امر عدمي
واستدلوا عليه بوجوه وتقرير الاول ان التعين لو كان امرا ثبوتيا لكان كل فرد من
افراده مشاركا لاخر في ماهية التعين لكونه مقولا على افراده بالاشتراك المعنوي
ويمتاز كل واحد منها عن الاخر بتعين اخر فيكون لكل تعين تعين اخر والكلام فيه كما في التعين
الاول فيلزم ان يكون لكل تعين تعينات غير متناهية وانه محال وتوجيه الجواب ان يقال
لا نم صدق الشرطية المذكورة وانما تصدق ان لو كان قول التعين على ما تحته قولا ذاتيا
وهو ممنوع لجواز ان يكون التعين امرا عرضيا للتعينات كالماهية المقولة على الماهيات
المختلفة بالذات فاذا جاز ان يكون حقيقة كل واحد من التعينات مخالفة لحقيقة الاخر
بتمام الماهية فلا يحتاج الى تعين زايد قال الثاني اختصاص هذا التعين
بهذه الحصة يستدعي تميزها فيلزم الدور ونوقض باختصاص الفصول بحصص
الاجناس واجيب بانه يقتضي تميزها معه لا قبله اقول تقرير هذا الوجه
هو ان التعين لو كان امرا ثبوتيا زايدا على الماهية النوعية لكان اختصاص ذلك الزايد المسمى
بالتعين بهذه الحصة وهي ذات المتعين دون غيرها يتوقف على امتياز تلك الذات
عن غيرها والا لزم الترجيح من غير مرجح فلو كان تعين تلك الذات بذلك الزايد لزم الدور .

واجاب المصنف بجوابين احدهما النقض والثاني الحل وتقرير الاول لو صح ما ذكرتم
لزم ان لا يختص الفصول بحصص الاجناس لان اختصاصها بتلك الحصص يتوقف
على تمايز تلك الحصص فلو توقف التمايز على الفصول لزم الدور وتقرير الثاني ان يقال
لا نم لزوم الدور وانما يلزم ان لو كان امتياز ذلك التعين متقدما على اختصاص
التعين بها وهو ممنوع لجواز ان يكون معه ولزوم الترجيح من غير مرجح ممنوع
لجواز ان يحصل لذلك المتعين في مبدا التكوين مزاج خاص يقتضي ذلك التعين
المخصوص لا يقال نحن نثبت الدور بوجه اخر وهو ان التعين لو كان موجودا في الخارج
فبانضمامه الى الماهية تصير الماهية متعينة وبانضمام الماهية الى التعين يصير
التعين متعينا وح يلزم الدور لانا نقول لا نم لزوم الدور لان غاية ما في الباب
ان يكون ماهية كل واحد منهما سببا لتعين الاخر وذلك لا يوجب الدور نعم لو كان
ماهية كل منهما سببا لماهية الاخر لزم ذلك وليس كذلك هاهنا قال الثالث
انضمام التشخص الى الماهية يستدعي وجودها لامتناع انضمام الموجود الى المعدوم
فوجودها اما ان يقتضي تعينا اخر فيلزم التسلسل ولا وهو المطلوب واجيب بان
الوجود معه اقول تقرير هذا الوجه هو ان التعين لو كان امرا ثبوتيا فاما
ان لا يقتضي انضمامه الى الماهية وجود الماهية او يقتضي والاول محال والا لزم امكان
انضمام الموجود الى المعدوم وقيامه به والثاني لا يخ اما ان يكون وجود الماهية التي
انضاف اليها التعين مقتضيا لتعين اولا والاول محال لانه ان اقتضى التعين الاول
لزم الدور وان اقتضى غيره كان الكلام في التعين الثاني كالكلام في التعين الاول
ويلزم التسلسل والثاني يستلزم المطلوب لان الماهية ح تكون موجودة بدون
التعين وتوجيه الجواب ان يختار ان انضمام التعين الى الماهية يستدعي وجود الماهية
بحسب كون التعين والوجود معا في الخارج فلا يلزم التسلسل ولا المطلوب وتحقيقه
ان نقول ان اردتم بالاقتضاء في قولكم وجود الماهية اما ان يقتضي تعينا اولا ان يكون
وجود الماهية علة التعين ومؤثرا فيه فنختار انه ليس يقتضي التعين ولا يلزم منه

حصول المطلوب اذ لا يلزم من عدم اقتضا الماهية التعين ان لا يكون التعين موجودا
لجواز ان يقتضيه امر اخر وان اردتم عدم انفكاك وجود الماهية عن التعين فمختار انه مقتضى
للتعين ولا يلزم الدور ولا التسلسل لانه يصح ان يكون مقارنا لذلك التعين المنضم اليه
وذلك التعين ايضا يكون مقارنا للوجود فيكون كل واحد مع الاخر في الوجود ولا استحالة
فيه وان اردتم معنى اخر فسوه قال فرع قال الحكماء الماهية ان اقتضت
التشخص لذاتها انحصر نوعها في شخصها لامتناع التخالف في لوازم الطبيعة الواحدة
والا فيعلل تشخصها بتشخص موادها واعراض تكتنفها فيتعدد بتعددها قيل عليه
تشخص المواد وعوارضها ان يعلل بماهيتها لم يتعدد والا لتسلسلت بالمواد والحق
احالة ذلك على ارادة الفاعل المختار اقول هذا فرع على كون التعين وجوديا
وتقريره ان التعين اذا كان وجوديا فلا بد له من علة وعلته اما ان تكون ماهية المتعين
او غيرها فان كان الاول كماهية الواجب كان نوع تلك الماهية منحصرا في شخصها اي
لا يوجد من نوعها الا شخص واحد لامتناع تنافي لوازم الطبيعة الواحدة وان لم تكن
الماهية علة لتشخصها وجب ان يكون علة تشخصها تشخص موادها المكتنفة بالعوارض
ان كانت الماهية مادية لانه لولا ذلك لكانت العلة اما امرا مباينا او حالا في التشخص
وكلاهما محال اما الاول فلانه نسبة المباين الى ذلك التشخص كنسبته الى تشخص اخر
واما الثاني فلان الحال متاخر وعلة التشخص يستحال ان يكون متاخرة عنه فيجب ان يكون
العلة هي المحل وهي المادة الموصوفة بعوارض مخصوصة من استعدادات مختلفة
وفيه نظر لجواز ان يكون علة التشخص امرا حالا في محل التشخص واما ما لا يكون ماديا
فعلة تشخصه الفاعل كالعقول وذكر بعض المعاصرين ان تشخصه بمجرد الاضافة كعقل
العلل الاول مثلا وفيه نظر لان الاضافة متاخرة عن التشخص لتاخرها عن الفلك
المتاخر عن تعين العقل وتشخصه والمتاخر عن الشيء يمتنع ان يكون سببا له قال
المتكلمون تشخص المواد يمتنع ان يكون علة لتشخص المادي لان تشخص تلك المواد اما
ان يكون معللا بماهياتها وح يلزم انحصار كل مادة في تشخصها او يكون معللا بتشخص

مادة اخرى فيلزم افتقار كل مادة الى اخرى ويلزم التسلسل والحق في ذلك ان يقال
علة التعينات ارادة الفاعل المختار فان ارادته تقتضي كل مادة بتعين مخصوص قال
الفصل الرابع في الوجوب والامكان والقدم والحدوث وفيه مباحث الاول
في انها امور عقلية لا وجود لها في الخارج اما الوجوب والامكان فلانهما لو وجدا لكان
نسبة الوجود الى الوجوب بالوجوب والى الامكان بالامكان والا لامكن الواجب
او وجب الممكن وهو محال ويلزم التسلسل ولان اقتضاء الوجود ولا اقتضاءه
المحوج الى الايجاد الى سابق على وجود الممكن بعدما بالذات على وجود الواجب
والممكن فلو وجد لزم تقدم الصفة على الموصوف اقول تصور الوجوب
والامكان والامتناع من التصورات البديهية وقد يقال على سبيل التنبيه الوجوب
اقتضا الشيء الوجود لذاته والامتناع اقتضاء الشيء العدم لذاته والامكان اقتضاء
الشيء لذاته عدم اقتضاء الوجود والعدم اذا تقرر ذلك فاعلم ان العلماء اختلفوا
في ان الوجوب والامكان من الاعتبارات العقلية او من الموجودة في الخارج مذهب
اكثر المحققين الى الاول وذكر المصنف من ادلتهم وجهين اما الاول فتقريره في
الوجوب هو ان يقال لو كان الوجوب موجودا في الخارج لزم احد الامرين وهو
اما امكان الواجب او التسلسل والتالي ظاهر البطلان بيان الملازمة انه لو كان
موجودا في الخارج لكان مشاركا لساير الموجودات في الوجود لما تقدم ان الوجود
مشترك وممتازا عنها بالماهية وما به الاشتراك مغاير لما به الامتياز فوجوده غير
ماهيته ثم نسبة وجوده الى الماهية ان كانت بالامكان لزم امكان الواجب لان وجوده
حينئذ يكون ممكن العدم فيكون الواجب ايضا ممكنا لان الواجب انما هو واجب بهذا
الوجوب فاذا جاز زواله يخرج الواجب عن كونه واجبا فبقي ممكنا هذا خلف وان كان
بالوجوب كان للوجوب وجوب اخر والكلام فيه كالكلام في الاول ويلزم التسلسل
وتقريره في الامكان هو ان الامكان لو كان موجودا لزم وجوب الممكن او التسلسل لان نسبة
وجوده الى الممكن ان كانت بالوجوب لزم وجوب الامكان ويلزم منه وجوب الممكن

لان الامكان صفة الممكن ووجوب الصفة يستلزم وجوب الموصوف وان كانت
بالامكان لزم ان يكون للامكان امكان اخر ويتسلسل واما الوجه الثاني فتقريره ان
الوجوب او الامكان لو كان موجودا في الخارج لزم تقدم الصفة على الموصوف والتالي
باطل بيان الشرطية ان وجوب الواجب متقدم على وجود الواجب لانه ما لم يتحقق
اقتضا الوجود لم يتحقق الوجود وكذا امكان الممكن متقدم على وجود الممكن لان الامكان
متقدم على ايجاد السبب لما سياتي ان الامكان هو المحوج الى السبب والايجاد سابق
على الوجود الممكن فيكون الامكان ايضا متقدما على وجود الممكن فثبت انهما لو وجدا
لزم تقدمهما على الموصوف واما بطلان التالي فلانهما لو كانا قايمين به انهما لم يكونا
صفتين وان كانا قايمين بغيرهما لزم قيام صفة الشي بغيره وانه مح فان قلت هذا الدليل
في حيز التعارض لانه لو كان الامكان او الوجوب اعتباريا يلزم قيام صفة الشي ايضا بغيره
ضرورة كونه حاصلا في الذهن وقايما به مح قلنا لا نم صدق الشرطية وانما يلزم
لو لم يكن الممكن قايما في الذهن على انا نقول ان الصفات الاعتبارية جاز تقدمها على
الموصوف وقيامها بغيره كما في هذه الصورة لم قلتم ان ذلك ممتنع قال قيل
مناقضان الامتناع العدمي فيكونان وجوديين قلنا نقيض ما يكون عدما لموجود
خارجي يكون موجودا لا نقيض الاعتبارات العقلية اقول احتج القايلون
بكون الوجوب والامكان ثبوتيين بان كل واحد منهما مقابل للامتناع والامتناع عدمي
لكونه محمولا على المعدومات فيكونان وجوديين لان مقابل العدمي ثبوتي وجوابه
لا نم ان نقيض العدمي يجب ان يكون ثبوتيا لجواز ان يكون العدمي اعتبارا عقليا ونقيض
الاعتبارات العقلية لا يجب ان يكون وجوديا كالامتناع واللاامتناع نعم ما يكون نقيضا
لعدم موجود خارجي يجب ان يكون موجودا كنقيض عدم زيد في الخارج يكون وجودا
او نقول المقابل للامتناع عدم الامتناع وهو شامل للامرين الوجوب والامكان
ومقابل العدمي يجوز ان يكون منقسما الى وجودي وعدمي قال واما
القدم والحدوث فلانهما لو وجد القدم القدم وحدث الحدوث ولزم التسلسل

اقول الحدوث هو كون الوجود مسبوقا بالعدم والقدم هو كون الوجود
غير مسبوق بالعدم وذهب الجمهور الى انهما عدميان اما القدم فلانه لو كان صفة وجودية
فاما ان يكون حادثة او قديمة والاول مح والا لزم ان يكون الله تع ليس بقديم او محلا للحوادث
والثاني ايضا محال والا لكان له قدم اخر والكلام فيه كالكلام في الاول ويلزم التسلسل واما
الحدوث فلانه لو كان وجوديا فاما ان يكون حادثا وهو مح والا لكان له حدوث اخر
ولزم التسلسل او يكون قديما وهو ايضا مح والا لكان الحادث قديما لانا لا نعني بالقديم
الا ما له صفة القدم ولمانع ان يمنع التسلسل بنا على ان حدوث الحادث وقدم القديم نفس
ذاتيهما كالوجود فانه موجود بنفسه لا بوجود اخر قال الثاني في احكام الوجوب
لذاته الاول ينافي الوجوب لغيره والا لارتفع بارتفاعه فلا يكون واجبا لذاته الثاني انه ينافي
التركيب لاحتياجه الى الاجزاء المغايرة للمركب الثالث انه لو قدر كونه ثبوتيا لما زاد على
الذات والا لاحتاج اليه وامكن وما قيل انه نسبة بينه وبين الوجود فيثبت اخر فرد
سا في المذكور الرابع انه لا يكون مشتركا بين اثنين وسنذكره قالوا الواجب اذا اتصف بصفات
فالوجود الذاتي للذات وحده والصفات واجبة به اقول لما بين ان الوجوب
والامكان اعتباران عقليان شرع فيما يختص بكل واحد منهما من الاحكام وقد ذكر للوجوب
احكاما اربعة الاول هو ان الواجب لذاته يمتنع ان يكون واجبا لغيره لانه لو كان واجبا
لغيره لارتفع بارتفاع الغير ضرورة ارتفاع المعلول عند ارتفاع العلة فيصدق قولنا الواجب
لذاته يرتفع بارتفاع الغير وكل ما يرتفع بارتفاع الغير ليس واجبا لذاته ينتج الواجب
لذاته ليس واجبا لذاته هذا خلف وايضا لو كان الشي الواحد واجبا لذاته ولغيره معا لاجتمع
على المعلول الواحد وهو وجود الواجب علتان مستقلتان احدهما ذات الواجب والاخر
ذلك الغير وهو مح على ما سياتي الحكم الثاني ان الوجوب بالذات ينافي التركيب اي الواجب
لذاته استحال ان يكون مركبا من الاجزاء والا لكان ممكنا لان المركب محتاج الى اجزائه واجزاؤه
غيره فالمركب يحتاج الى غيره وكل محتاج الى غيره فهو ممكن الحكم الثالث انه لو فرض كون
الوجوب ثبوتيا لزم ان يكون نفس ماهية الواجب والا لكان اما جزءا منه او زايدا عليها

وكلاهما محال اما الاول فلاستلزامه التركيب واما الثاني فلانه لو زاد لاحتاج الى الماهية فكان ممكنا ويلزم منه ان يكون الواجب ايضا ممكنا فان قيل ان الوجوب نسبة بين ذات الواجب وبين وجوده والنسبة يجب ان يكون متاخره عن المنتسبين ومغايرة لهما فكيف يكون بنفس الذات قلنا لا نم كونه نسبة على تقدير كونه ثبوتيا فان كونه نسبة ينافي هذا الغرض الحكم الرابع ان الوجوب بالذات لا يكون مشتركا بين اثنين اى الواجب بالذات لا يكون متعددا وسنذكره في مسئلة التوحيد ونعلم من هذا الحكم ان صفات الله تع ليست بواجبة لذاتها بل الواجب اذا اتصف بصفات فالوجوب الذاتي يكون مخصوصا بالذات واما الصفات فهي مفتقرة الى الذات فكانت ممكنة لا واجبة بالذات قال الثالث في احكام الامكان الاول انه محوج الى السبب لان الممكن لما استوى طرفاه امتنع وجوده والا لمرجح والعلم به بديهي والفرق بينه وبين قولنا الواحد نصف الاثنين ونحوه الالف اقول لما فرغ من احكام الوجوب شرع في احكام الامكان وذكر منها اربعة الاول ان الحكماء باسرهم اتفقوا على ان الامكان علة لحاجة الممكن الى المؤثر لان الشيء الذي يكون الوجود والعدم بالنسبة اليه على السوية استحال ان يترجح احد طرفيه على الاخر وادعوا ان هذه القضية قضية بديهية والعلم بها مركوز في بداية فان كفتي الميزان لو استوتا وقال قايل ترجحت احديهما على الاخرى من غير مرجح علم كل عاقل بالبداهة بطلان ذلك القول فكذا فيما نحن فيه وذهب بعضهم الى انها ليست بديهية لانا اذا عرضنا هذه القضية على العقل مع قولنا الواحد نصف الاثنين لم نجد القضية الاولى في قوة الثانية وذلك يدل على كون الاولى كسبية لامتناع التفاوت في البديهيات واجيب عنه بالمنع من امتناع التفاوت في البديهيات فان العلوم الاولية قد يقع فيها التفاوت بسبب استيناس بعضها دون بعض وبسبب عدم الشعور بالطرفين على الوجه الواجب قال قيل الحاجة ليست بثبوتية والا لكانت ممكنة لانها صفة الممكن فيكون لها حاجة اخرى ويتسلسل ولكانت متقدمة على موصوفها المنسوبة هي اليه لتقدمها على التاثير المتقدم على وجود الاثر وهو مح ولا المؤثرية لانها لو حدثت لامكنت لانها صفة المؤثر ونسبة

بينه وبين الاثر فيستدعي مؤثرا له مؤثرية اخرى وقيل ايضا التاثير حال الوجود تحصيل الحاصل وحال العدم جمع بين النقيضين وايضا لو احتاج الوجود لامكانه الى مرجح لاحتاج العدم ايضا لكنه نفي محض فلا يكون اثرا اقول لما بين ان الامكان علة لحاجة الممكن الى المؤثر ذكر عليه اعتراضات اربعة تقرير الاول منها هو ان الحاجة ليست امرا ثبوتيا ومتى كان كذلك لم يكن الممكن محتاجا الى السبب اذ لم يبق ح فرق بين قولنا ليس الشيء محتاجا وبين قولنا له حاجة عدمية ويلزم من ذلك تحقق الامكان بدون الحاجة فلا يكون الامكان علة لها والذي يدل على ان الحاجة ليست بثبوتية وجهان احدهما انها لو كانت ثبوتية لكانت ممكنة لانها صفة الممكن وصفة الممكن اولى بان يكون ممكنة واذا كانت ممكنة كان لها حاجة الى الغير ويعود الكلام الى تلك الحاجة ويتسلسل الثاني ان الحاجة الممكن الى المؤثر متقدمة على وجوده لانها متقدمة على التاثير اذ تاثير المؤثر لا يكون الا بعد حاجة الاثر اليه والتاثير متقدم على وجود الاثر الذي هو الممكن فلو كانت الحاجة امرا ثبوتيا لزم تقدم الصفة وهي الحاجة على الموصوف الذي هو الممكن واستحالته ظاهرة قوله ولا المؤثرية اشارة الى اعتراض اخر وتقريره ان المؤثرية ليست امرا ثبوتيا ويلزم من ذلك عدم احتياج الممكن الى المؤثر اذ المؤثر ح يكون معدوما لما تقدم في الحاجة فلا يكون للممكن مؤثر والذي يدل على كون المؤثرية عدمية هو انها لو كانت وجودية لكانت ممكنة والتالي باطل اما بيان الشرطية فلوجهين احدهما ان المؤثرية صفة للمؤثر فتكون مفتقرة اليه وكل مفتقر ممكن والثاني انها نسبة بين المؤثر والاثر والنسبة مفتقرة الى المنتسبين فيكون ممكنة ولمانع ان يمنع كونها نسبة بين المؤثر والاثر لجواز ان يكون ذات المؤثر والاثر كما هو مذهب المتكلمين فانهم قالوا لا معنى للمؤثرية الا تحقق ذات المؤثر وذات الاثر واما بطلان التالي فلان المؤثرية اذا كانت ممكنة افتقرت الى مؤثر اخر فيكون لذلك المؤثر مؤثرية اخرى والكلام فيها كالكلام في الاولى فيلزم التسلسل وهو محال فان منع امتناع التسلسل قلنا المدعى هاهنا امتناع اللازم وهو امور غير متناهية بين كل اثنين منها ايضا امور غير متناهية لانه يستلزم انحصار ما لا يتناهى بين طرفين حاصرين وهو مح

بالضرورة سواء كان الشيء محالا او ممكنا قوله ايضا فالتاثير اشارة الى اعتراض اخر وتقريره
ان الممكن لو احتاج الى موثر فتاثيره في الممكن اما ان يكون حال وجود الاثر او حال عدمه
والقسمان باطلان اما الاول فلان التاثير حال وجود الاثر ايجاد الموجود وتحصيل
الحاصل واما الثاني فلانه يودي الى الجمع بين النقيضين وذلك لاستلزامه وجود الاثر
حال عدمه وهو مح قوله وايضا لو احتاج الوجود الخ اشارة الى اعتراض اخر وتقريره
ان الامكان متعلق بالوجود والعدم فلو افتقر وجود الممكن الى الموثر لافتقر عدمه ايضا
الى موثر والعلم بهذه الشرطية ضروري لكن التالي محال لان الموثرية لابد لها من اثر والعدم
نفي محض فيستحيل اسناده الى موثر قال واجيب عن الثلاث الاول بانه لا يلزم
من عدمية الحاجة والموثرية ان لا يكون الذات محتاجا وموثرا كما ان القول بان العدم ليس
امرا ثبوتيا لا يستلزم ان لا يكون معدوما والمراد من التاثير ان وجود الموثر يستتبع
وجود الاثر وايضا العلم بان شيئا ما يوثر في شيء ويحتاج الى شيء امر بديهي لا يقبل
التشكيك وعن الرابع بان العدم ان لم يوصف بالرجحان فلا اشكال وان وصف به
جاز كونه اثرا ويكون الموثر فيه على ما سبق من التفسير عدم علة الوجود اقول
لما فرغ من ذكر الاعتراضات شرع في الجواب واجاب عن الثلاثة الاول بطريقين احدهما
تفصيلي والاخر اجمالي اما التفصيلي فهو ان يقال في الجواب عن الاول والثاني سلمنا ان
الحاجة والموثرية ليستا ثبوتيتين ولكن لا يلزم من ذلك ان لا يكون ذات الممكن محتاجة
الى العلة ولا ذات العلة موثرة في شيء وسنده هو ان العدم ليس وصفا ثبوتيا مع انه
لا يلزم من ذلك ان لا يكون الشيء معدوما فكذلك لا يلزم من كون الحاجة والموثرية امرا
عدميا ان لا يكون الشيء محتاجا ولا موثرا والجواب عن الاعتراض الثالث هو ان يقال
نختار القسم الاول من الترديد وهو ان يكون التاثير حالة الوجود قوله يلزم تحصيل
الحاصل قلنا لا نم لانه انما يلزم ذلك لو كان المراد بالتاثير حال الوجود ايجاد موجود
كان موجودا قبل ذلك الايجاد وليس كذلك بل المراد به هو وجود الاثر عند وجود
الموثر وهو المعني بكون الموثر مستتبعا لوجود الاثر واما الطريق الاجمالي في الجواب

عن الاعتراضات الثلاثة فتقريره ان العلم بان شيئا ما يحتاج الى شيء او موثر
في شيء علم ضروري فما ذكرتم من الاعتراضات الثلثة يكون من قبيل التشكيك
في البديهيات فلا يسمع ولا يلتفت اليه واما الجواب عن الاعتراض الرابع فتقريره
ان يقال عدم الممكن لا يخ اما ان يجوز اتصافه بالرجحان او لا يجوز بناء على ان الرجحان
ثبوتي واياما كان يندفع الاعتراض اما على التقدير الثاني فيمنع الشرطية وهي
ان الممكن لو احتاج في ترجح وجوده الى سبب لاحتاج في ترجح عدمه ايضا لانها
انما تصدق ان لو جاز اتصاف العدم بالرجحان واما على التقدير الاول فيمنع
نفي التالي قوله العدم ليس اثرا قلنا لا نم فان الاثر اعم من ان يكون وجودا او عدما
فجاز ان يكون العدم اثرا والموثر فيه عدم علة الوجود على معنى ان عدم العلة يستتبع
عدم الممكن كما سبق في تفسير التاثير ان المراد به كون الموثر مستتبعا للاثر فان قلت
التفسير المتقدم هو ان المراد بالتاثير كون وجود الموثر مستتبع وجود الاثر
وذلك لا يصدق في الموثر العدمي قلت قد علم مما تقدم ان التاثير هو استتباع الموثر
للاثر فان كان الموثر وجوديا كان وجود الموثر مستتبعا لوجود الاثر وان كان عدميا كان
عدمه مستتبعا لعدم الاثر فان قلت ما الفايدة في ذكر قوله على ما سبق من التفسير قلت
الفايدة فيه دفع سوال يمكن ان يورد ههنا وهو ان عدم العلة لو اثر في عدم الممكن
لزم احد الامرين وهو اما تحصيل الحاصل او اجتماع النقيضين وزعم بعض الشارحين
ان قوله على ما سبق من التفسير اشارة الى ما مر في بحث الوجود من ان التجرد لكونه عدميا
يحتاج الى عدم علة العروض وفيه نظر لانه لم يذكر في ذلك الموضع تفسير شيء
من التاثير او غيره مع ان حمله على هذا الوجه يودي الى ذكر ما لا فايدة فيه بخلاف ما ذكرنا
وفي بعض النسخ ان العدم لم يتصف بالامكان فلا اشكال ومعناه ان الامكان اذا كان
وجوديا كما هو مذهب بعض لم يجز اتصاف العدم به واذا كان كذلك فلا اشكال لانتفاء
الامكان المحوج الى السبب قال ولصعوبة هذا الاشكال قيل علة الحاجة
هو الحدوث او الامكان معه وليس كذلك لانه صفة الوجود المتاخر عن التاثير المتاخر

عن الحاجة فلا يكون علة لها ولا جزء منها ولا شرطا لتاثير علتها اقول المتكلمون
لما استصعبوا هذا الاشكال اعنى افتقار عدم الممكن الى موثر ذهب بعضهم الى ان علة
الحاجة هى الحدوث وبعضهم الى انها الحدوث مع الامكان اى كل واحد جزء العلة
وبعضهم الى انها الامكان والحدوث شرط للعلة قوله او الامكان معه يشمل كون الحدوث
شرطا للعلة وكونه جزءا منها والمحققون ينكرون ذلك ويقولون ان الحدوث غير معتبر
اصلا واستدل عليه الامام بان الحدوث صفة للوجود لكونه عبارة عن كون الوجود
مسبوقا بالعدم فيكون متاخرا عن الوجود لوجوب تاخر الصفة عن الموصوف
ووجود الحادث متاخر عن تاثير الموثر فيه وتاثير الموثر متاخر عن احتياج ذلك
الوجود الحادث الى الفاعل فاذا الحدوث متاخر عن الحاجة بمراتب وكل ما تاخر عن الحاجة
لا يكون علة لها ولا جزءا من علتها ولا شرطا لعلتها ينتج ان الحدوث ليس علة للحاجة ولا جزءا منها
ولا شرطا لعلتها فان قيل لا نم ان الحدوث صفة الوجود لانه عبارة عن الخروج من العدم
الى الوجود فلا يتاخر عنه سلمنا لكن لا نم تاخر كل صفة عن موصوفها فان الامكان صفة
صفة الممكن مع كونه سابقا على وجود الممكن فالجواب عن الاول ان الحدوث بهذا المعنى
متاخر عن تاثير الفاعل المتاخر ذلك التاثير عن الحاجة وبه يحصل المطلوب وعن الثانى
ان الحدوث اذا كان عبارة عن مسبوقية الوجود بالعدم لزم بالضرورة تاخره عن
الوجود للعلم الضرورى بامتناع عروض هذا العارض للشى الا بعد وجوده قال
الثانى لا يكون احد طرفيه اولى به لذاته لانه ح ان امكن طريان الطرف الاخر فاما ان
يطرء بسبب فيعدم الاولوية الى عدمه اولا فيلزم ترجح المرجوح بلا مرجح وهو مح
وان لم يمكن كان الاول واجبا اقول هذا هو الحكم الثانى للممكن وتقريره ان
جماعة من العلماء ذهبوا الى ان احد طرفى الممكن جاز ان يكون اولى به من الطرف الاخر
على معنى ان يكون ذاته كافية فى الاولوية واكثر المحققين انكروه واحتجوا على امتناعه
بانه لو كان كذلك فمع تلك الاولوية لا يخ اما ان يمكن طريان الطرف الاخر او لا يمكن
والقسمان باطلان اما الاول فلان طريانه اما ان يكون بسبب او لا بسبب والاول باطل

والا لم

والا لم تكن تلك الاولوية كافية فى حصول ذلك الطرف بل لا بد مع تلك الاولوية
من عدم سبب الطرف الاخر الذى هو المرجوح والثانى ايضا باطل والا لوقع الطرف
المرجوح من غير علة وهو مح لان احد الطرفين حال التساوى لما استحال وقوعه
من غير سبب فلان يمتنع وقوعه حالة المرجوحية كان اولى واما القسم الثانى وهو
ان لا يمكن طريان الطرف المرجوح فهو ايضا باطل لانه لو كان كذلك لكان الطرف الراجح
واجبا والمرجوح ممتنعا فلا يكون الممكن ممكنا هذا خلف وقيل ان العدم اولى به لذاته
لانه اسهل وقوعا من الوجود لتحققه بانتفاء جزء من اجزاء علته التامة والوجود
يحتاج الى تحقق جميع اجزائه واجيب بان سهولة الوقوع لا توجب كونه اولى به لذاته
قال الثالث الممكن ما لم يتعين صدوره عن موثره لم يوجد وذلك التعين
يسمى الوجوب السابق واذا وجد فمحال وجوده لا يقبل العدم وهو الوجوب
اللاحق فالوجوبان عرض للممكن لا من ذاته اقول هذا هو الحكم الثالث
من احكام الممكن وتقريره ان رجحان الممكن لذاته محفوف بوجوبين احدهما سابق
والاخر لاحق اما السابق فلان الممكن لو لم يترجح صدوره عن الموثر على لا صدوره
عنه لم يوجد والرجحان لا يحصل الا مع الوجوب اذ مع حصول الرجحان ان امتنع
حصوله لم يكن المرجوح حاصلا اصلا وان امكن حصوله احتاج الى موثر فلم يكن
الموثر الذى فرضناه موثرا تاما هذا خلف وبعبارة اخرى لو لم يجب صدوره الممكن
عند فرض وجود علته التامة لزم جواز تخلف المعلول عن العلة التامة وانه
مح واما الجواب اللاحق فلان الممكن بشرط وجوده يستحيل عليه العدم وبشرط
عدمه يستحيل عليه الوجود والا لجاز كون الشى معدوما حال كونه موجودا وانه مح
واذا استحال عليه العدم حال الوجود كان وجوده واجبا وهذا الوجوب
هو الذى يعبر عنه المنطقيون بالضرورة المشروطة بشرط المحمول واعلم ان هذين
الوجوبين ليسا من مقتضيات ذات الممكن والا لكان واجبا لذاته او ممتنعا
لذاته بل كل منهما حصل له بالنظر الى معنى خارجى لان السابق انما حصل بالنظر الى الموثر

التام واللاحق بالنظر الى كونه موجودا او معدوما قال الرابع الممكن
يستصحب الاحتياج حال البقاء لبقاء الامكان الموجب له فان الامكان للممكن ضروري
والا لجاز ان ينقلب الممكن واجبا او ممتنعا ولا اخاج في امكانه الى سبب قبل تاثير المؤثر
اما في حاصل وهو مح او متجدد فالحاجة له دون الباقي قلنا المعنى بالتاثير دوام
الاثر بدوام المؤثر اقول هذا هو الحكم الرابع للممكن واعلم ان المحققين ذهبوا
الى ان الممكن حال البقاء مفتقر الى المؤثر خلافا لبعض المتكلمين واحتجوا بان علة احتياج
الممكن الى المؤثر هي الامكان والامكان من لوازم ماهية الممكن وضروري له فيكون
باقيا عند بقاء الماهية واذا بقيت العلة التي هي الامكان وجب ان يبقى المعلول
الذي هو الحاجة والدليل على ان الامكان ضروري للممكن من وجهين احدهما انه
لو لم يكن ضروريا لجاز زواله وح ينقلب الممكن واجبا او ممتنعا وهو محال
والثاني ان حصول الامكان للممكن لو كان بالامكان لاحتاج الممكن الى مؤثر يوجب
حصول الامكان فيه والتالي باطل لوجوه الاول ان تاثير المؤثر في الشيء مسبوق
بالامكان فيلزم تقدم الامكان على التاثير فلا يكون الامكان بالمؤثر وقد فرضناه
كذلك هف والثاني ان التاثير لما كان مسبوقا بالامكان فلو كان الامكان بالمؤثر
لزم تقدم الشيء على نفسه والثالث انه لما كان مسبوقا بالامكان كان للامكان امكان
اخر ويلزم التسلسل وكلام المصنف يحتمل هذه الوجوه الثلثة لكن حمله على الاولين
اولى لان الاخير يتوجه عليه منوع ظاهرة احتج المتكلمون بان التاثير يستدعي حصول
اثر فالاثر الحاصل من المؤثر حال البقاء اما ان يكون هو الوجود الذي كان حاصلا قبل
ذلك واما ان يكون امرا جديدا والاول مح لامتناع تحصيل الحاصل والثاني ايضا مح
لانه ح يكون الحاجة الى المؤثر لذلك الجديد لا للباقي وقد فرضناها للباقي هف
واجيب بمنع الحصر فانه لا يلزم من عدم كون الاثر هو الوجود الذي كان حاصلا ان يكون
امرا جديدا لجواز ان يكون الاثر بقاء الوجود الحاصل فان المعنى باحتياج الباقي
الى المؤثر هو ان يدوم الاثر بدوام المؤثر لانه تحصل هناك امر جديد وللقايل

ان يقول

ان يقول البقاء ان كان حاصلا لزم تحصيل الحاصل والا لكان التاثير في امر جديد
والاولى ان يجاب بان التاثير في امر جديد وهو بقاء الاثر واستمراره في الزمان
الثاني ولا معنى لتاثير المؤثر في الباقي سوى ذلك ويمكن ان يحمل عليه كلام المصنف
قال الرابع في القدم وهو ينافي تاثير المختار لانه مسبوق بالقصد المقارن
لعدم الاثر فان القصد الى ايجاد الموجود مح والحكماء انما اسندوا العالم مع اعتقاد
قدمه الى الصانع لاعتقاد انه موجب ثم المتكلمون اتفقوا عليه عما سوى ذات الله تعالى
وصفاته والمعتزله وان انكروا قدم الصفات لكنهم قالوا به في المعنى لانهم اثبتوا
احوالا خمسة الاول لها وهي الموجودية والحيية والعالمية والقادرية والالهية
وهي حالة خامسة اثبتها ابو هاشم علة للاربع مميزة للذات اقول اتفق المتكلمون
والحكماء على ان القديم يستحيل ان يكون فعلا للفاعل المختار لان الفاعل المختار انما
يفعل بالقصد والقصد الى تحصيل الشيء انما يكون حال كون ذلك الشيء معدوما
والا لزم القصد الى ايجاد الموجود وانه مح فان قيل ان الحكماء يعتقدون ان العالم
قديم ومع ذلك يسندونه الى البارى تع قلنا انه موجب بالذات لا فاعل بالاختيار
حتى انهم لو اعتقدوا انه فاعل بالاختيار لما جوزوا اسناد القديم فاذا اتفق الكل على امتناع
اسناد القديم الى الفاعل المختار ثم ان المتكلمين من اهل السنة اتفقوا على نفي القدم
عما سوى ذات الله تع وصفاته واما المعتزله فانهم ذهبوا الى نفي الصفات عن ذات الله تع
وقالوا بامتناع ثبوت قديم سوى ذات الله تع قال الامام المعتزله وان بالغوا في انكار قديم
سوى ذات الله تع لكنهم قالوا به في المعنى لانهم يثبتون احوالا اربعة معللة بالحالة الخامسة
كما ذكر في المتن وزعموا ان تلك الاحوال الخمسة ثابتة في الازل مع الله تعالى فعلى
هذا الثابت في الازل امور كثيرة فثبت قدم امور كثيرة وللقايل ان يقول هذا قول
مثبتي الاحوال من المعتزلة كابي هاشم اما من انكر الحال منهم فلا يقول بذلك سلمنا ذلك
لكن لا يلزم منه قدم تلك الاحوال فان القديم عبارة عن الموجود الذي لا اول له
وهذه الاحوال ليست امورا موجودة في الخارج فلا يكون قديمة قوله وهي حالة اثبتها

ابو هاشم اى الالوهية حالة اثبتها ابو هاشم من المعتزله و زعم انها علة للعالميه والقادرية
والموجوديه والحيية ومثبتوا الحال منا يعللونها بالعلم والقدرة والوجود
والحيوة و زعم ايضا ان الالوهية مميزة لذات الله تعالى عن ساير الذوات لانا نعلم ان
ذات الله تعالى تساوى ساير الذوات فى الذاتيه و ممتازة عنها بهذه الصفة الموجبة
للصفات الاربع والحق ان ماهية الله تعالى تخالف ساير الذوات بالذات لا بالصفة على
ما سيجى قال الخامس فى الحدوث وهو كون الوجود مسبوقا بالعدم
وقد يفسر بالحاجة بالغير و يسمى حدوثا ذاتيا قال الحكماء الحدوث بالمعنى الاول
يستدعى تقدم مادة ومدة اما الاول فلان امكان المحدث موجود قبله فيكون له
محل غير المحدث وهو المادة واما الثانى فلان عدمه قبل وجوده وهذه القبلية
ليست بالعلية والذات والشرف والامكان فهى بالزمان واجيب عن الاول بان
الامكان عدمى وعن الثانى بان القبليه قد يكون لغير ذلك كقبلية اليوم على الغد
اقول الحدوث يطلق على معنيين احدهما الحدوث الزمانى وهو كون الوجود
بعد العدم والثانى الحدوث الذاتى وهو كون الشئ محتاجا فى وجوده الى غيره
وذهب الحكماء الى ان كل حادث حدوثا زمانيا مسبوق بمادة وهى الهيولى والموضوع
ومدة وهى الزمان اما تقدم المادة فلان كل محدث فهو مسبوق بالامكان لما تقدم
ان امكان الممكن سابق على وجوده والامكان صفة وجودية لانه لو كان عدميا لم يكن
الشئ فى نفسه ممكنا ولانه يناقض الامتناع العدمى وان كان صفة وجودية فلا بد له
من محل يقوم به وذلك المحل هيولى الممكن ان كان الممكن جوهرا او موضوعه ان كان
عرضا فان قلت لم لا يجوز ان يكون هذا الامكان هو قدرة القادر عليه فيكون
قايما بالفاعل قلت لان القدرة عليه تتوقف على امكانه فلا يكون نفسها واما تقدم الزمان
فلان كل محدث فعدمه قبل وجوده والقبلية يجب ان يكون بالزمان لان تقدم الشئ
على غيره منحصر فى اقسام خمسة التقدم بالعلية كتقدم المؤثر على الاثر وبالذات
ويقال له التقدم بالطبع كتقدم الجزء على الكل والشرط على المشروط وبالشرف

كتقدم العالم على الجاهل وبالمكان كتقدم الصف الاول على الثانى وبالزمان كتقدم
الاب على الابن فظاهر ان تقدم العدم على الوجود ليس بالشرف والمكان ولا بالعلية
والطبع لان المتقدم بالعلية وبالطبع يجامع المتاخر والعدم لا يجامع الوجود فتعين
ان يكون بالزمان وهو المطلوب والجواب عن الاول ان الامكان امر عدمى واعتبار
عقلى كما تقدم فلا يفتقر الى محل فى الخارج ليقوم به وعن الثانى بمنع انحصار التقدم
فى الاقسام المذكورة وسنده تقدم بعض اجزاء الزمان على بعض فانه ليس بالزمان
والا لكان للزمان زمان آخر ويتسلسل ولا بشئ آخر من الاقسام الباقية وهو ظاهر
ويمكن ان يجاب عنه بان الحصر معلوم بالاستقراء ولا نم ان تقدم بعض اجزاء الزمان
على آخر ليس بالزمان اذ المراد بالتقدم الزمانى كون المتقدم قبل المتاخر قبلية
لا يجامع المتاخر فى زمان واحد وهذا اعم من ان يكونا زمانيين او غير زمانيين
قال المترجم الفصل الخامس فى الوحدة والكثرة وفيه مباحث الاول فى حقيقتهما
الوحدة كون الشئ بحيث لا ينقسم الى امور متشاركة فى الماهية والكثرة ما يقابلها ثم
الوحدة مغايرة للوجود والماهية فان الكثير من حيث كثير موجود وانسان
وليس بواحد وكذا الكثرة ثابتة فى الخارج لانها جزء من الواحد الموجود ولانه
لو كانت عدمية لكانت عدم الكثرة والكثرة مجموع الوحدات العدمية فيكون النقيضان
عدميين وهو محال فالوحدة وجودية والكثرة مجموع الوحدات فيكون وجودية
ايضا وعورض بان الوحدات لو وجدت لكانت متشاركة فى كونها وحدات متميزة
بخصوصيات فيكون لها وحدات اخر ويلزم التسلسل والحق ان الوحدة والكثرة
من الاعتبارات العقلية اقول تعريف الوحدة شامل للوحدة الحقيقية وهى
ما لا ينقسم اصلا وغير الحقيقية وهى ما ينقسم الى امور غير متساوية فى الحقيقة
كالانسان المنقسم الى الاعضاء المختلفة بالحقيقة وخرج عن التعريف ما ينقسم
الى امور متساوية بالحقيقة كالجماعة المنقسمة الى افراد متساوية الحقيقة فانها
ليست بواحدة من هذه الحيثية واعلم ان الوحدة والكثرة ابدا هنا غنيتان

عن التعريف ولكن انما عرفنا على سبيل التنبيه وزعم بعض ان المفهوم من الوجود عين المفهوم من الوحدة والحق ان الوحدة مغايرة للوجود والماهية وذلك لان المفهوم من الوحدة لو كان غير المفهوم من احدهما لكان ما صدق عليه احدهما صدق عليه الوحدة لكن التالي باطل لان الكثير من حيث هو كثير يصدق عليه انه موجود وانه انسان مثلا ولا يصدق عليه الوحدة وانما قال فان الكثير من حيث هو كثير لان الكثير قد تعرض له الوحدة لا من حيث هو كثير قوله وكذا الكثرة اى والكثرة ايضا مغايرة للوجود والماهية لصدقهما على الوحدة التي لا يصدق عليها الكثرة وايضا انا نعقل الماهية ونشك في انها واحدة او كثيرة في الخارج والمشكوك فيه مغاير لما ليس بمشكوك فيه فتكون كل واحدة من الوحدة والكثرة مغايرة للماهية قوله وثابتة اى الوحدة في الخارج لوجهين احدهما جزء من الواحد الموجود في الخارج وجزء الموجود موجود وفيه نظر قد مر في بحث التعين الثاني ان الوحدة لو كانت عدمية لزم ان يكون النقيضان عدميين والتالي باطل بيان الشرطية انها اذا كانت عدمية لم تكن عدما لاي شيء كان واللازم من صدق الوحدة عدم جميع الاشياء فيكون عدما لامر معين وهو اما الكثرة او غيرها والثاني محال والا لجاز اجتماع الوحدة والكثرة لان كل ما لا يكون عدما للكثرة جاز اجتماعه معها فتعين ان يكون عدما للكثرة والكثرة ايضا على هذا التقدير عدمية لانها عبارة عن مجموع الوحدات التي هي اعدام فيلزم ان يكون النقيضان اعني الوحدة والكثرة عدميين وهو محال اذ لا تقابل بين العدمات فثبت ان الوحدة وجودية وفيه نظر لانا لا نسلم ان ما لا يكون عدما للكثرة جاز اجتماعه معها والعبارة المشهورة في تقرير هذا البرهان هي ان الوحدة لو كانت عدما لكانت عدما للكثرة والكثرة ان كانت عدمية كانت الوحدة وجودية لان عدم العدم وجود وقد فرضت عدما هف وان كانت وجودية وهي عبارة عن مجموع الوحدات التي هي اعدام فيلزم تقوم الوجودي بالعدمات وهو محال قوله والكثرة مجموع الوحدات فتكون وجودية اى لما ثبت ان الوحدة وجودية

لزم ان يكون الكثرة ايضا وجودية لتقومها بالوحدات الوجودية لا يقال لا يلزم من تركبها من الوحدات كونها وجودية لجواز ان يكون لها جزء عدمي لانا نقول ليس الكثرة الا مجموع الوحدات لا شيئا اخر قوله وعورض الى اخره اشارة الى دليل ذكره المتكلمون على ان الوحدة ليست امرا ثبوتيا وتقريره انها لو كانت صفة وجودية لكان كل واحد من اشخاص ماهية الوحدة مشاركة لوحدة اخرى في مطلق الوحدة ومتميزة عنها بخصوصيتها المستلزمة للوحدة فيكون لكل وحدة وحدة اخرى والكلام فيها كالكلام في الوحدة السابقة ولزم التسلسل ولمانع ان يمنع التسلسل بناء على ان تمايز الوحدات بالذات واشتراكها في لفظ الوحدة ولما تعارض الدليلان عند المصنف قال والحق ان الوحدة والكثرة من الاعتبارات العقلية واذا كان كذلك لم يتم الدليلان المذكوران اما الاول فلجواز كون النقيضان عدميين اذا كانا من الاعتبارات العقلية واما الثاني فلانقطاع الوحدات بانقطاع الاعتبار فلا يلزم التسلسل قال فرع الوحدة لا يقابل الكثرة لذاتها اذ ليس احدهما عدم الاخرى ولا ضدا لها ولا مضايفة لتقوم الكثرة بها بل لكونها مكيال الكثرة وهو اضافة عرضت لها اقول لا شك ان الوحدة تقابل الكثرة لامتناع صدقهما على موضوع واحد من جهة واحدة وليس تقابلهما بالذات بل بالعرض لان التقابل بالذات منحصر في اقسام اربعة تقابل العدم والملكة كالعمى والبصر وتقابل السلب والايجاب كالوجود واللاوجود وتقابل التضاد كالسواد والبياض وتقابل التضايف كالاب والابن وليس تقابل الوحدة والكثرة بشيء من هذه الاقسام لان الوحدة تقوم الكثرة والسلب والايجاب لا يتقوم احدهما بالاخر وكذا العدم والملكة وايضا ليس كون احدهما عدما للاخر باولى من العكس وكذا احد الضدين لا يتقوم بالاخر لعدم الاولوية وكذا احد المتضايفين لا يتقوم بالاخر لان المقوم متقدم والمضاف مصاحب فلم يبق الا التقابل العارض وهو ان الوحدة عرض له انه مكيال وعاد والكثرة عرض له انه مكيل ولا شك ان الشيء من حيث انه مكيال تقابل الشيء من حيث انه مكيل تقابل التضايف لكن لا بحسب ماهيتهما بل بحسب

عارض عرضهما وهو المكيالة والمكيلية قال الثاني في اقسام الوحدات
الواحدات منع نفس مفهومه عن الحمل على كثيرين فهو الواحد بالشخص وان لم تمنع
فهو واحد من وجه كثير من وجه فجهة الوحدة ان كانت نفس الوحدة فهو الواحد
بالنوع وان كانت جزءا منها فهو الواحد بالجنس والفصل وان كانت خارجة عنها فهو
الواحد بالعرض اما بالمحمول كاتحاد القطن والثلج بالبياض وبالموضوع كاتحاد الكاتب
والضاحك والواحد بالشخص ان لم يقبل القسمة اصلا فان لم يكن له مفهوم سواه
فهو الوحدة وان كان فاما ان يكون ذا وضع وهو النقطة او لا يكون وهو المفارق
وان قبلها وتشابهت اجزاؤه فهو الواحد بالاتصال والا فبالاجتماع وقد يقال الواحد
بالاتصال لمقدارين يتلاقيان عند حد مشترك كاضلع الزاوية او يتلازم طرفاهما
بحيث يلزم من حركة احدهما حركة الآخر وايضا فالواحد ان حصل له جميع ما يمكن له
فهو الواحد التام وان لم يحصل فهو الواحد الغير التام اما طبيعي او وضعي او صناعي
كزيد ودرهم وبيت ثم الاتحاد بالنوع يسمى مماثلة وبالجنس مجانسة وبالعرض ان كان
في الكم يسمى مساواة وان كان في الكيف يسمى مشابهة وان كان في المضاف يسمى مناسبة
وان كان في الشكل يسمى مشاكلة وان كان في الوضع يسمى مطابقة اقول الواحد
اما ان يكون بحيث يمتنع حمله على كثيرين وهو الواحد بالشخص واما ان لا يكون كذلك
وهو من وجه واحد كثير من وجه لكن جهة الكثرة يجب ان يكون مغايرة لجهة الوحدة
لامتناع ان يكون الشيء من الجهة الواحدة واحدا وكثيرا معا واذا كان كذلك فجهة الوحدة
اما ان يكون نفس ماهية معروض الكثرة او داخلا فيها او خارجا عنها والاول هو الواحد
بالنوع كاتحاد زيد وعمرو في الانسانية والثاني لا يخ اما ان يكون الداخل جنسا وهو
الواحد بالجنس كاتحاد الانسان والفرس في الحيوان او فصلا وهو الواحد بالفصل
كاتحاد زيد وعمرو في النطق والثالث اما ان يكون عارضا للماهية اولا والاول قسمان
احدهما ان يكون الاتحاد بالمحمول اي يكون جهة الاتحاد محمولة عليهما كاتحاد القطن
والثلج في حمل البياض عليهما فان كون البياض محمولا عليهما عارض لهما خارج عن حقيقتهما

والاخر ان يكون الاتحاد بالموضوع اي يكون جهة الاتحاد موضوعة كاتحاد الضاحك
والكاتب المحمولين على الانسان فانه قد عرض لهما كون الانسان موضوعا لهما والثاني
وهو ما لا يكون عارضا كقولنا نسبة النفس الى البدن كنسبة الملك الى المدينة فان
جهة الاتحاد وهي النسبة ليست مقومة للنسبتين ولا عارضة لما بل للنفس والملك وهذا
وهذا القسم لم يذكره المصنف صريحا هذا كله اذا كان الواحد مقولا على كثيرين اما اذا
لم يكن كذلك وهو الواحد بالشخص فهو اما ان يصح عليه الانقسام بوجه ما او لا يصح
فان لم يصح عليه فاما ان يكون له مفهوم سوى عدم الانقسام واما ان يكون له مفهوم وراء
ذلك والاول هو الوحدة فان مفهومها كون الشيء لا ينقسم الثاني ان كان ذا وضع اي قابلا
للاشارة الحسية فهو النقطة فان النقطة لها مفهوم وراء عدم الانقسام وان لم يكن
ذا وضع فهو المفارق كالعقل والنفس فان له وراء عدم الانقسام مفهوما وليس ذا وضع
وان كان الواحد بالشخص قابلا للقسمة فان كانت الاقسام التي تحصل بالقسمة متشابهة
في الاسم والحد فهو الواحد بالاتصال سواء كان قبوله للقسمة لذاته كالمقدار او لغيره
كالجسم وكالماء والارض البسيط فانه تقبلها بواسطة المقدار وان كانت الاقسام مختلفة
كالبدن المنقسم الى الاعضاء المختلفة فهو الواحد بالاجتماع والفرق بينهما ان الاقسام
في الاول موجودة بالقوة لان المتصل هنا شيء واحد وفي الثاني بالفعل وقد يقال
الواحد بالاتصال على معنيين اخرين احدهما على كل مقدارين يلتقيان عند حد مشترك كالخطين
المحيطين بالزاوية فانه يقال لهما واحد بالاتصال وثانيهما على كل مقدارين يتلازم
طرفاهما تلازما يوجب حركة احدهما حركة الاخر سواء كان التلازم طبيعيا كبعض
الاجزاء بالنسبة الى بعض اخر او صناعيا فان قلت الواحد بالشخص عبارة عما يمتنع حمله
على كثيرين وكل واحد من النقطة والوحدة والمفارق امر كلي فكيف يصح انقسامه اليها
قلت نحن لا ندعي ان ماهية النقطة والوحدة واحد بالشخص حتى يتوجه ما ذكرتم بل ندعي
ان الوحدة الشخصية اذا عرضت لشيء لا مفهوم له سوى عدم الانقسام فذلك الشيء
هو الوحدة وان كان له مفهوم سواه وكان ذا وضع فهو النقطة وح لا يتوجه ذلك

قوله وايضا فالواحد الخ اشارة الى تقسيم اخر وهو ان الواحد اما ان يكون جميع
ما يمكن له حاصلا فيه او لا يكون حاصلا والاول يسمى واحدا تاما والثاني غير تام والواحد
التام ثلثة اقسام لان وحدته اما طبيعية او وضعية او صناعية مثال الطبيعية الانسان
الواحد كزيد وعمرو ومثال الوضعية الدرهم الواحد فانا اذا اصطلحنا على ان الدرهم
خمسة اسداس مقدار ووجدنا معينا من نوعه وهو اربعة اسداس فانا لا نسميه
درهما واذا وجدنا اثنين من نوعه مقدارهما خمسة اسداس فنسميهما درهما واحدا
وان لم يكن واحدا صناعيا ومن هذا تبين الفرق بين الواحد الوضعي والواحد الصناعي
مثال الصناعية البيت الواحد مثلا وقد يقال الواحد التام ما لا يمكن الزيادة فيه
كخط الدايرة والناقص ما يمكن الزيادة فيه كالخط المستقيم وهو قريب مما تقدم
قوله ثم الاتحاد بالنوع اقول اتحاد الشيئين واشتراكهما اما ان يكون في امر ذاتي او
في عرض والاول ان كان في النوع يسمى مماثلة وان كان في الجنس يسمى مجانسة والثاني
ان كان في الكيف يسمى مشابهة وان كان في الكم يسمى مساواة وفي المضاف مناسبة
وفي الشكل مشاكلة وفي وضع الاجزا موازاة وفي اتحاد الاطراف مطابقة واما الاتحاد
في ساير الاعراض فليس لاقسامه اسما خاصة قال الثالث في اقسام
الكثير كل شيئين هما متغايرات وقال مشايخنا الشيئان كل واحد منهما بالذات
والحقيقة بحيث يمكن انفكاك احدهما عن الاخر فهما غيران ولا صفة وموصوف
وكل وجزء ولهذا قالوا الصفة مع الذات لا هو ولا غيره اقول لما فرغ من اقسام
الواحد شرع في اقسام الكثير واختلف العلما في ان الكثيرة هل تستلزم التغاير
ام لا لاختلافهم في معنى الغير فقالت المعتزلة الغيران هما الشيئان وح فكل واحد
من الكثير يكون مغايرا للاخر ونقض بان الوجود يغاير العدم والممكن يغاير المحال
مع ان العدم ليس شيء وايضا الشيئان ليسا من الامور الاضافية بخلاف الغيرين
فلا يجوز تعريفهما بالشيئين ولما ابطل اصحابنا هذا التعريف قالوا الشيئان ان استقل
كل واحد منهما بحيث يمكن مفارقة احدهما الاخر فهما متغايران وان لم يكن فان كان لم يستقل

احدهما

احدهما متقوما بالاخر فهما الكل والجزء والا فهما الصفة والموصوف فالغيران
هما اللذان استقل كل واحد منهما بالذات والحقيقة بحيث جاز مفارقة احدهما الاخر
بوجه ما اما بمكان او بزمان او بوجود وعدم وانما قال بالذات والحقيقة ليدخل
فيه الاب والابن فان كل واحد منهما وان لم يستقل بحسب التعقل لكنه مستقل
بحسب الذات والحقيقة ويبتني على التعريفين صحة اطلاق الغيرين على ذات الله
وصفاته فان عند اصحابنا لا يجوز ذلك لامتناع المفارقة بين ذاته وصفاته ويجوز
عند المعتزله وكذلك كل صفة وموصوف فان الصفة عند اصحابنا ليست عين الموصوف
ولا غيره واليه اشار بقوله فقالوا الصفة مع الذات لا عينه ولا غيره قال
وعلى الاصطلاح الاول فالغيران ان اشتركا في الماهية فمثلان والا فمختلفان متلاقيان
ان اشتركا في موضوع كالسواد والحركة فانهما يعرضان الجسم متساويان صدق كل
واحد عليه ما يصدق عليه الاخر ومتداخلان ان صدق احدهما على بعض ما صدق عليه الاخر
فان صدق الاخر على جميع افراده فهو الاعم مطلقا والا كل منهما اعم من الاخر من وجه
واخص من وجه ومتباينان ان لم يشتركا متقابلان ان امتنع اجتماعهما في موضوع واحد
من جهة واحدة في زمان واحد اقول الغيران على الاصطلاح الاول ينقسم
الى المثلين والمختلفين والمثلان هما الغيران المشتركان في تمام الحقيقة كافراد الانسان
وقال بعض اصحابنا هما الغيران اللذان يقوم كل واحد منهما مقام الاخر والامام ذهب
الى ان كل واحد من المثلين والمختلفين بديهي التصور لان العلم بان هذا السواد يماثل ذلك
السواد ويخالف البياض بديهي واذا كان التصديق بديهيا فجزؤه اولى بان يكون
بديهيا وانت قد عرفت ما فيه في بحث الوجود ثم المختلفان اما ان يصح اجتماعهما اي صدقهما
على موضوع واحد او لا والاول المتلاقيان كالسواد والحركة الصادقين على موضوع
واحد والثاني المتباينان والمتلاقيان اما ان يكونا متساويين او متداخلين لانه ان صدق
كل واحد منهما على كل ما صدق عليه الاخر كالانسان والناطق فهما متساويان والا فهما
متداخلان والمتداخلان اما ان يكون احدهما اعم من الاخر مطلقا او من وجه لانه اذا لم يصدق

كل منهما على كل ماصدق عليه الاخر فاما ان يصدق احدهما على كل ماصدق عليه الاخر
او يصدق كل منهما على بعض مايصدق عليه الاخر فان كان الاول فبينهما عموم وخصوص
مطلق وان كان الثانى فبينهما عموم وخصوص من وجه واعلم ان الموضوع فى تعريف
المتلاقيين ينبغى ان يحمل على الموضوع الذى يقابل المحمول لا على الموضوع الذى هو محل
العرض والا لم يكن التقسيم شاملا للجواهر واذا حمل الموضوع على ما ذكرنا فينبغى
ان يراد بالصدق الحمل سوا كان حمل المواطاه كحمل الناطق على ماصدق عليه الانسان
او حمل الاشتقاق كحمل السواد والحركة على الجسم قوله متقابلان ان امتنع اجتماعهما الخ
اشارة الى تعريف المتقابلين وتعريفه ان المتقابلين هما الغيران اللذان يمتنع اجتماعهما
فى موضوع واحد من جهة واحدة فى زمان واحد والمراد بامتناع الاجتماع امتناع
صدقهما على موضوع واحد وانما قال من جهة واحدة ليدخل فيه الابوه والبنوه
العارضتان لشخص واحد فانهما وان حصلتا فيه لكن حصولهما ليس من جهة واحدة بل
من جهتين لان ابوته انما هى بالقياس الى شخص وبنوته بالقياس الى اخر وانما قال
فى زمان واحد ليدخل فيه مضادة السواد والبياض اللذين حصلا من جسم واحد
ولكن فى زمانين لا يقال يخرج عن هذا التعريف تقابل الانسان مع اللاانسان لعدم
اعتبار الموضوع فى تقابلهما لانا نقول لا نم خروجه عن التعريف وانما يلزم ذلك
لو اقتضى التعريف افتقار المتقابلين الى الموضوع وليس كذلك لان امتناع الاجتماع
فى الموضوع يصدق مع عدم الموضوع ايضا والذى يدل على ان التقابل لا يستدعى وجود
الموضوع ما ذكره صاحب الملخص وصاحب التلويحات وغيرهما فى تعريف المتقابلين
وهو ان المتقابلين هما اللذان لا يجتمعان فى شئ واحد فى زمان واحد من جهة واحدة واعلم
ان سياق كلام المصنف يقتضى انقسام المتباينين الى المتقابلين والى غيرهما وان لم يذكر
سوى المتقابلين وتعريف المتقابلين بما ذكره المصنف والامام يقتضى ان يكون الانسان
والفرس متقابلين مع عدم اندراجهما فى شئ من اقسام التقابل فان كانا
وجوديين وامكن تعقل احدهما بالذهول عن الاخر فضدان كالسواد والبياض وان لم يكن

مضافان

مضافان كالابوه والبنوه وان كان احدهما وجوديا والاخر عدميا فان اعتبر
كون الموضوع مستعدا للاتصاف بالوجودى بحسب شخصه او نوعه او جنسه
كالبصر والعمى فعدم وملكة حقيقيان وان اعتبر فيه وجود الموضوع فى وقت
يمكن اتصافه بملكة وعدمه مشهوران وان لم يعتبر فسلب وايجاب اقول
لما فرغ من تعريف المتقابلين شرع تقسيمها اعلم ان المتقابلين على ما ذكرنا من التغيير اما
ان يكونا وجوديين او احدهما وجوديا والاخر عدميا لامتناع التقابل بين عدميين
ضرورة ان العدم المطلق لا تقابل نفسه ولا العدم المضاف لكونه جزاه وان العدم
المضاف لا تقابل العدم المضاف لصدقهما معا على كل موجود غير الموجودين اللذين
هما عدمهما فان كانا وجوديين فاما ان يمكن تعقل كل واحد منهما مع الذهول عن تعقل
الاخر اولا فان كان الاول فهما الضدان سوا كان بينهما غاية البعد كالسواد والبياض
او لم يكن كالسواد والحمرة وان كان الثانى فهما المتضايفان كالابوة مع البنوة والاخوة
مع الاخوة والحكما شرطوا فى التضاد غاية البعد وقالوا الضدان هما الامران الوجو دبان
المتعاقبان على محل واحد وبينهما غاية البعد وح تخرج عنه تقابل السواد والحمرة ومنهم
من بدل المحل بالموضوع فيخرج عنه تقابل الصور النوعية ايضا كالمائية والمائية
وان كان احدهما وجوديا والاخر عدميا فاما ان يعتبر فى التقابل بينهما وجود
موضوع مستعد لذلك الامر الوجودى وقابل له اولا فان اعتبر فلا يخ اما ان يعتبر كونه
مستعدا له بحسب شخصه او نوعه او جنسه القريب او جنسه البعيد او يعتبر وجود
الموضوع المستعد فى الوقت الذى يمكن حصول ذلك الامر الوجودى فيه فان كان
الاول فهما عدم وملكة حقيقيان اى يسمى الوجودى ملكة والعدمى عدم ملكة
فى اصطلاح الحكماء وان كان الثانى فهما عدم وملكة مشهوران اى فى العرف العام
وان لم يعتبر وجود الموضوع بل اخذ السلب مقابلا للوجود مطلقا من غير التفات
الى موضوع قابل فسلب وايجاب سواء كان مفردين كالانسان واللاانسان او قضيتين
كقولنا زيد بصير زيد ليس ببصير ولنذكر لكل واحد من العدم والملكة بحسب الشهرة

[illegible]

والحقيقة رسما ومثالا تسهيلا على الطالب اما العدم الحقيقي فهو عدم كل معنى
وجودي يمكن حصوله للموضوع اما بحسب شخصه سواء فات وقت حصوله كذرة الانثيان
لغير الصبيان او لم يجئ وقته بعد كالمرد او وجد وقته حال العدم كالعمى واما كالمرد
بحسب نوعه كالعمى للاكمه بحسب نوعه الذى هو الانسان وكعدم اللحية عن المرأة
واما بحسب جنسه القريب كالعمى للعقرب بحسب الحيوان او جنسه البعيد كالعمى
للحايط بحسب الجسم الذى هو الجنس البعيد للحايط فان جنسه القريب هو الجماد
واما الملكة بهذا المعنى فهو الامر الوجودي الممكن للشئ بحسب احد هذه الاعتبارات
المذكورة واما الملكة بحسب المشهور فهو الامر الوجودي الذى يعتبر فيه وجود الموضوع
في وقت له كان حصوله فيه كالكتابة لزيد في وقت امكانها له والبصر للشئ في وقت
امكانه له والعدم بحسب المشهور لانعدام هذه الملكة وارتفاعها عن ذلك المحل فقد
ظهر من هذا ان العدم والملكة بحسب التحقيق اعم منهما بحسب المشهور فان سلب اللحية
عن الطفل وسلب البصر عن العقرب ليس عدما وملكة بحسب المشهور مع انه عدم وملكة
بحسب الحقيقة قال قيل السواد من حيث انه ضد البياض مضاف قلنا حيثية
السواد لا هو قيل المقابل تحت المضاف فكيف يكون المضاف تحته قلنا المضاف تحت
ما صدق عليه المقابل وهو اعم على الصدق والايجاب والسلب وتحت المقابل وكلاهما
لا الذات وحده اقول توجيه هذا الاعتراض ان يقال انقسام المتقابلين
الى ما ذكرتم من الاقسام الاربعة ليس بصحيح لادائه الى كون قسم الشئ قسيما وذلك لان
المتضادين داخل في التضايف فان السواد مثلا من حيث انه ضد للبياض معقول بالقياس
الى البياض فيكون مضافا اليه واذا كان داخلا في التضايف لا يكون قسيما له وتقرير الجواب
ان يقال لا نم ان التضاد داخل تحت التضايف لصدق التضاد بدون التضايف فان
السواد من حيث هو سواد يصدق انه ضد البياض ولا يصدق انه متضايف له
نعم التضايف عرض للسواد من حيث عروض الضدية له بالمضايف اذ احيثية ضدية
السواد لا نفس السواد ولا استبعاد في كون الشئ قسيما لشئ بحسب الذات وقسما منه باعتبار

عارض

عارض كالثبوت في الذهن المقابل للثبوت الذهني بحسب الذات مع انه اخص باعتبار
عروض الذهني قوله قيل المقابل تحت المضاف الخ اشارة الى اعتراض اخر على التقسيم
المذكور مع جوابه الاعتراض ان المتقابلين لو انقسما الى هذه الاقسام المذكورة
لزم ان يكون المقابل اعم من المضاف وليس كذلك لان المقابل من حيث انه يقابل نوع من المضاف
فيكون اخص منه وتقرير الجواب ان يقال جهة كون المقابل اعم من المضاف مغايرة لجهة
كونه اخص وذلك لان المقابل الذى جعل مورد التقسيم انما هو الذات التى صدق عليها
المقابل ولا شك انه بهذا المعنى اعم من المضاف لصدقه عليه وعلى غيره كالضد
والايجاب والسلب واما ما هو اخص من المضاف فهو اما المقابل وحده وهو
المضاف الحقيقي او الذات مع وصف التقابل وهو المضاف المشهوري واذا
كان كذلك اندفع ما ذكرتم من الاعتراض لان غاية ما في الباب ان يكون المقابل اعم من
المضاف بحسب ذات واخص بحسب عارض من العوارض ولا امتناع فيه فان الكلي
اعم من الجنس ثم يصير اخص منه باعتبار عارض عرض له وهو كونه جنسا للخمسة

قال فروع الاول المثلان لا يجتمعان والا لاتحد الحسب لعوارض ايضا
فيكونان هو هو لا مثلين الثاني التقابل بالذات بين السلب والايجاب لان كل واحد
من المضافين والضدين انما يقابل الاخر لاستلزامه عدمه والا فهما كسائر المتباينات
الثالث السلب والايجاب لا يصدقان ولا يكذبان واما المضافان فيكذبان لخلو المحل
عنهما والضدان لعدم المحل واتصافه بالوسطة كالفاتر والاعادل واللاحاير وخلوه
عن الجميع كالشفاف والعدم والملكة لعدم الموضوع وعدم استعداده لها
اقول هذه فروع يتعلق بعضها بالمثلين وبعضها يتعلق باقسام المتقابلين
الفرع الاول هو انه يمتنع اجتماع المثلين في محل واحد في زمان واحد خلافا للمعتزلة
فانهم اذا راوا المحل اشد بياضا او سوادا من محل اخر قالوا ان ذلك لاجتماع اعداد
من البياض والسواد في ذلك المحل احتج اصحابنا انه لو اجتمع المثلان لزم اتحاد الاثنين
واوضح بيان الشرطية هو انهما لو اجتمعا في محل واحد لامتنع الامتياز بينهما لانه

لو حصل الامتياز بينهما فاما ان يكون بالذاتيات او اللوازم او بالعوارض والاول والثاني محال لان المثلين يشتركان في جميع الذاتيات واللوازم والثالث ايضا كذلك لان نسبة جميع العوارض الى كل واحد منهما على السوية ضرورة ان محلهما واحد فعروض شي لاحدهما دون الاخر ليس اولى من العكس واذا امتنع الامتياز حصل الاتحاد الفرع الثاني هو ان التنافي بالذات انما هو بين السلب والايجاب وفي ساير الاقسام بواسطة السلب والايجاب وذلك لان احد الضدين كالسواد مثلا لو لا انه ليس بياض لما كان مقابلا للبياض بل كان حكمهما حكم المتباينين الغير المتقابلة والتقابل بين السواد والسلب بالذات وبين السواد والبياض بالعرض وكذلك المضافان والعدم والملكة وانما ترك ذكر العدم والملكة لان السلب فيهما اظهر الفرع الثالث في الفرق بين تقابل السلب والايجاب وبين تقابل غيرهما وهو ان السلب والايجاب لا يجوز صدقهما على شي واحد ولا كذبهما معا لامتناع اجتماع النقيضين وارتفاعهما واما ساير اقسام المتقابلين فيجوز كذبهما اما المضافان فلانه يجوز خلو المحل عنهما فيصدق سلبهما واما الضدان فيكذبان لاحد وجوه ثلثة الاول لعدم المحل فانا لو فرضنا عدم الجسم كذب السواد والبياض معا عليه لعدم الموضوع والثاني لكون المحل متصفا بالوسط اي بما هو متوسط بين الضدين وذلك المتوسط اما ان يكون له اسم محصل كالفاتر المتوسط بين الحار والبارد واما ان يعبر عنه بسلب الطرفين كالاعادل واللاجائر والثالث لخلو المحل عن الوسط والطرفين جميعا كالشفاف الخالي عن السواد والبياض وعن المتوسط بينهما كالحمرة والصفرة واما العدم والملكة سوا كانا حقيقيين او مشهورين فيكذبان عند عدم الموضوع فان الشخص المعدوم لا يصدق عليه العمى ولا البصر فكذلك يكذبان عند عدم استعداد المحل للملكة باحد الاعتبارات المذكورة كالسواد فانه يصدق عليه سلب العمى والبصر واما المشهوران فيكذبان ايضا عند وجود المحل قبل وقت الامكان كما تقدم قال الرابع المضافان يتلازمان طردا وعكسا والضدان قد يلزمان المحل على البدل فيتعاقبان عليه كالصحة والمرض

او لا يتعاقبان

او لا يتعاقبان كالحركة من الوسط واليه فانه لا بد وان يتوسطهما سكون في المشهور وقد يلزم احدهما كبياض الثلج اقول هذا الفرع يشتمل على بحثين البحث الاول ان كل واحد من المضافين يستلزم للاخر طردا وعكسا اي وجود كل واحد منهما سوا كان ذهنيا او خارجيا مستلزم لوجود الاخر وكذا عدم كل واحد منهما العدم الاخر بخلاف غيرهما من المتقابلين فانه يجوز وجود كل واحد منهما دون الاخر اما في الخارج فظاهر واما في الذهن فلجواز تعقل احدهما مع الذهول عن الاخر البحث الثاني ان الضدين اما ان يكون احدهما بعينه لازما للمحل كالبياض للثلج واما ان لا يكون وح اما ان لا يكون شي منهما لازما للمحل وهو ظاهر او يكون احدهما لا بعينه لازما للمحل واليه اشار بقوله قد يلزمان المحل على البدل ثم اما ان يجب كون احدهما معاقبا للاخر على معنى ان احدهما اذا عدم وجد الاخر من غير توسط شي بينهما كالصحة والمرض فان البدن لا يخلو عنهما عند من لا يقول بالحالة الثالثة واما ان لا يجب ذلك وح اما ان يصح عليهما التعاقب كالسواد والبياض بالنسبة الى الجسم يلزمه احدهما كالحركة الى الوسط والحركة من الوسط فانهما ضدان ولا يمكن تعاقبهما اذ لا بد يتوسطهما سكون كما عند ارسطو واتباعه وسياق الكلام فيه لا يقال هذا القسم لا يدخل تحت التقسيم وهو ان يلزم احدهما المحل اذ الجسم في حال السكون المتخلل بين الحركتين يخلو عن الحركتين جميعا فيلزم فساد التقسيم لانا نقول ان الجسم وان خلا عن الحركتين حال السكون لا يخلو عنهما حال الصعود والهبوط وهذا القدر يكفينا في صحة هذا المثال فانا نقول ان الحركتين حال الصعود والهبوط يلزمان المحل على البدل مطلقا قال الخامس الاستقراء دل على محققين ان التضاد لا يكون الا بين نوعين اخرين داخلين تحت جنس واحد وان المتباينين لا تضادهما شي واحد اقول قوله الاستقراء دل على ان التضاد لا يكون الا بين نوعين اخرين داخلين تحت جنس واحد يشتمل ثلاث مسايل الاولى ان الاجناس لا تتضاد وقيل عليه ان الخير والشر ضدان مع كونهما جنسين للانواع كثيرة واجيب ولا يمنع التضاد فان الشر عدمي وثانيا بمنع الجنسية لجواز

المحل على البدل مع الحركتين غير متعاقبتين ولا يرد ان الحركتين ...

ان يكون من عوارض ما صدق عليه الثانية انه لا تضاد بين الانواع العالية والمتوسطة ولا بين النوع الاخير وبين النوع العالي والمتوسط الثالثة وجوب كون الضدين داخلين تحت جنس واحد ونوقض ذلك بتضاد الشجاعة والتهور فان الشجاعة داخلة تحت جنس الفضيلة والتهور تحت جنس الرذيلة واجيب بمنع كون الفضيلة والرذيلة جنسين للشجاعة والتهور سلمناه لكن لا نم انهما ضدان اذ ليس فيهما غاية البعد فان الشجاعة متوسطة بين التهور والجبن قوله وان المتنافيين اي الاستقراء دل ايضا على ان المتنافيين سواء كانا متضادين او غير متضادين لا يضادهما شي واحد بل ضد الواحد لا يكون الا واحدا واعلم ان هذا الحكم مبني على اشتراط غاية البعد في التضاد والا فالحمرة والصفرة تضادهما السواد قال الفصل السادس في العلة والمعلول وفيه مباحث الاول في اقسام العلة وهي اربعة لان ما يحتاج اليه الشي اما ان يكون جزءا منه او لا يكون والاول اما ان يكون بالفعل وهو الصورة او بالقوة وهو المادة ويسمى العنصر والقابل ايضا والثاني اما ان يكون موثرا في وجوده وهو الفاعل او في موثريته وهو الداعي والغاية اقول علة الشي ما يحتاج اليه الشي وهي اما تامة وهي جملة ما يحتاج اليه وجود الشي واما ناقصة وهي بعض ما يحتاج اليه المعلول والناقصة تنقسم الى خمسة اقسام ووجه الحصر فيها ان العلة اما ان يكون جزءا من ماهية المعلول او خارجة عنها اما الاول فان كان جزءا به يكون الشي موجودا بالفعل لا به فقط بل به وبغيره فهو الصورة كصورة للسرير وان كان جزءا به يكون الشي موجودا بالقوة فهو المادة كالخشب للسرير ويسمى بالنسبة الى المعلول المركب منها ومن الصورة عنصرا وبالنسبة الى الصورة الحال فيها قابلا واما الثاني فاما ان يكون موثرا في وجود الشي او موثرا في موثرية الموثر او موثرا ثالثا فالاول هو الفاعل والثاني هو الغاية والداعي فان الانسان يتصور اولا السكنى في البيت ثم ذلك التصور يكون علة وداعيا له الى بناء البيت ولهذا قيل العلة الغائية علة في الذهن ومعلولة في الخارج والثالث هو الشرط ويندرج فيه الموضوع والالة وزوال المانع و

لم يذكر

لم يذكر الشرط في العلل بل جعلها اربعا اقتداء بغيره والحق ما ذكرناه لتوقف وجود المعلول عليه ايضا ويمكن ان يقال الشرط لما كان راجعا الى تتميم العلة الفاعلية جعله الحكماء من قبيل العلة الفاعلية ولذلك جعلوا العلل اربعا واعلم ان ما كان جزءا يسمى علة الماهية والخارج علة الوجود قال الثاني في تعدد العلل والمعلولات الواحد بالشخص لا تجتمع عليه علل مستقلة والا لاستغنى بكل واحدة فيكون مستغنيا ومحتاجا عنهما واليهما معا وهو مح والمتماثلان يجوز تعليلهما بمختلفين كالتضاد اقول الواحد لانه اما ان يكون واحدا بالشخص او واحدا بالنوع فان كان واحدا بالشخص فاتفق المتكلمون والفلاسفة على انه يمتنع ان يكون معلولا لعلتين مستقلتين واحتجوا بان العلة المستقلة ما يحتاج اليه المعلول ويستغني به عن غيره فلو توارد عليه علتان مستقلتان لزم ان يكون محتاجا اليهما مع كونه مستغنيا عنهما هف واما ان كان واحدا بالنوع فاختلفوا في جواز تعليله بالعلل المختلفة فمنعه المتكلمون وجوزه الامام والحكماء واليه اشار بقوله والمتماثلان يجوز تعليلهما بمختلفين احتج المجوزون بان مضادة كل واحد من السواد والبياض لازمة لذاتيهما فتكون معلولة لهما ولا شك ان مضادة احدهما للآخر تماثل مضادة الاخر مع كونهما معللين بعلتين مختلفين وهما السواد والبياض قال والمركب قد يتعدد اثاره وكذا البسيط ان تعددت الالات والمواد وان لم يتعدد فمنعه الجمهور الحكماء وتمسكوا بان مصدرية هذا غير مصدريته ذلك فان دخلا او احدهما في ذاته لزم التركيب وان خرجا كانا معلولين فيعود الكلام ويلزم التسلسل واجيب بان المصدرية من الاعتبارات العقلية التي لا وجود لها في الخارج وعورض بان الجسمية تقتضي التحيز وقبول الموجودية عندكم مع بساطتها اقول العلة الفاعلية اما ان تكون مركبة او بسيطة والمركبة اما ان يختلف اثارها ويتعدد كالاثار الصادرة عن الحيوان او لا يختلف كالعشرية الحاصلة من مجموع الاحاد واما البسيطة فاما ان يكون معه تعدد واختلاف كتعدد الالات او القوابل او الشرايط واما ان لا يكون كذلك بل يكون

مجردا عن جميع هذه الاعتبارات فان كان الاول فقد اتفق المتكلمون والحكماء على انه يجوز
ان يصدر عنه في مرتبة واحدة اثار متكثرة كالاثار الصادرة عن واهب الصور في عالم
الكون والفساد وان كان الثاني فقد اختلف فيه فذهب الفلاسفة الى ان البسيط
من حيث هو واحد من غير تعدد الالات والقوابل لا يصدر عنه شيئان واستدلوا
بانه لو صدر عنه شيئان لزم احد الامرين وهو اما خلاف المقدر وهو تركب
البسيط واما التسلسل بيان الملازمة ان مفهوم كون البسيط مصدرا لاحدهما
غير مفهوم كونه مصدرا للاخر بل انه يمكننا تعقل احد المفهومين مع الذهول
عن الاخر ولان النسبة بين الشي وغيره مغايرة للنسبة بين ذلك الشي وبين اخر
فهاتان المصدريتان اما ان يكونا داخلتين في ماهية العلة او خارجتين عنها او
واحديهما داخلة والاخرى خارجة بان كان الاول كانت العلة مركبة لا بسيطة
هذا خلف وكذا الثالث لان كل ما له جزء فله جزء اخر فيكون مركبا وان كان الثاني
كانت المصدريات معلولتين للبسيط ضرورة كونهما عارضتين ومحتاجتين اليه
وح نقول مفهوم كون البسيط مصدرا لاحدى هاتين المصدريتين غير مفهوم
كونه مصدرا للمصدرية الاخرى فهذان المفهومان ايضا ان يكونا داخلين وخارجين
او احدهما داخلا والاخر خارجا فان كان الاول والثالث يلزم التركيب وان كان
الثاني كان لهما مصدريتان اخريان والكلام فيهما كالكلام فيما تقدم فاما ان يلزم
التسلسل او الانتهاء الى ان يكونا داخلتين او احديهما داخلة وح يلزم التركيب
واجاب عنه المصنف بوجهين احدهما حل والاخر معارضة فمكن بوجهين
بوجهين احدهما ان يقال لم لا يجوز ان يكون المصدريتان خارجتين قوله لو كان كذلك
لكان كل واحد معلولا للبسيط قلنا لا نم وانما يلزم ان لو كانتا وجوديتين اما اذا
كانتا عدميتين واعتباريتين فلا حاجة لهما الى العلة والثاني ان يقال ما ذكرتم
من انحصار المصدريتين في الاقسام الثلاثة باطل لان التقسيم انما يصح لو كانت مصدرية
العلة للمعلول صفة ثبوتية وذلك ممنوع والتقرير الاول اولى لان كل مفهومين

سواء كانا وجوديين او عدميين لا بد له ان يكونا بالنسبة الى ثالث على احد الوجوه
الثلثة المذكورة والعلم به ضروري واما المعارضة فهي ان يقال ان الجسمية شي
واحد وانتم قايلون بانها تقتضي حصول في المكان المطلق وتقتضي قبول الاعراض
الوجودية كالمقادير وغيرها ولا شك في ان الاول غير الثاني فصارت الجسمية
علة لصدور اثرين عنها وفي هذه المعارضة نظر لان الجسمية ليست واحدة من جميع
الوجوه بل فيها كثرة من الابعاد والماهية والتاليف وغير ذلك فجاز ان يكون اقتضاء
الامكان للابعاد وقبول الاعراض للماهية قال الثالث في الفرق بين
جزء المؤثر وشرطه ما يتوقف عليه ذات المؤثر والشرط ما يتوقف عليه تاثيره
ولا يتحقق ذاته كاليبوسة للنار اقول جزء المؤثر وشرطه وان اشتركا
في ان كل واحد منهما لا بد منه في وجود الاثر وتحققه لكنهما يفترقان من وجه اخر
وهو ان جزء المؤثر يتوقف عليه ذات المؤثر والشرط يتوقف عليه تاثير المؤثر لا ذاته
كاليبوسة للنار فان تاثير النار في الجسم واحراقها يتوقف على يبوسة ذلك الجسم
واما ذات النار فليست موقوفة على يبوسة ذلك الجسم والمراد بالمؤثر في هذا
الموضع هو العلة الفاعلية قال الرابع قيل الشي الواحد لا يكون فاعلا
وقابلا معا لان القابل من حيث هو قابل لا يستلزم المقبول والفاعل من حيث هو فاعل
يستلزمه ولان القبول عن الفعل فلا يكون مصدر احدهما مصدر الاخر قلنا عكسكم
استلزام الشيء باعتبار لا ينافي استلزامه باعتبار لا ينافي استلزامه باعتبار اخر
ولهذا قيل نسبة القابل الى المقبول بالامكان العام والقول بان البسيط لا يتعدد اثاره
قد سبق اقول ذهب الحكماء الى ان الشيء الواحد من كل وجه ممتنع
ان يكون فاعلا لشيء وقابلا له معا واحتجوا على ذلك بوجهين احدهما انه لو كان كذلك
لزم كون البسيط مستلزما لذلك الشيء وغير مستلزم له والتالي باطل بيان الملازمة
ان القابل من حيث هو قابل لا يستلزم المقبول والمؤثر من حيث هو مؤثر يستلزم الاثر
فلو كان فاعلا للشي وقابلا له لزم ما ذكرنا بالضرورة الوجه الثاني ان الفاعلية غير القابلية

الحكما فرعوا على امتناع كون الواحد البسيط مصدرا
لاثرين مسئلة ان الواحد البسيط لا يكون قابلا وفاعلا
معا لشيء واحد لان القابلية والفاعلية اثران مختلفان
فان الاثر بالاعتبار الاول مستفيد وبالاعتبار الثاني
مفيد فلو كان الواحد البسيط قابلا وفاعلا معا
يلزم ان يكون مبدا الاثرين مختلفين اعني القابلية
والفاعلية وقد بينا امتناعه ح

لان الشئ بالاعتبار الاول مفيد وبالاعتبار الثاني مستفيد فلوكان البسيط قابلا
وفاعلا لصدر عن البسيط شيئان احدهما الفاعلية والاخر القابلية والتالي باطل
لما تقدم من ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد والجواب عن الاول لا نم بطلان التالي
لان عدم استلزام البسيط للشئ باعتبار كونه قابلا له لا ينافي استلزامه باعتبار كونه
فاعلا له لجواز استلزام الشئ لاخر باعتبار وعدم استلزامه له باعتبار اخر ويؤيد
هذا ما قيل ان نسبة الفاعل الى الاثر بالوجوب ونسبة القابل الى المقبول بالامكان العام
والامكان العام لا ينافي الوجوب والجواب عن الوجه الثاني هو انه مبني على ان البسيط
لا يتحد اثاره وقد تقدم ضعفه قال الباب الثاني في الاعراض
وفيه فصول الاول في المباحث الكلية الاول في تعداد اجناسها المشهور انحصار
الاعراض في المقولات التسع وهو الكلام وهو ما يقبل القسمة لذاته كالاعداد والمقا[دير]
والكيف وهو ما لا يقبل القسمة لذاته ولا يتوقف تصوره على تصور غيره كالالوان
والاين وهو حصول الشئ في المكان والمتى وحصول الشئ في الزمان ككون الكسوف
في وقت كذا اقول لما فرغ من الامور العامة شرع في الاعراض وكان
الاولى تقديم الجوهر على الاعراض وضعا لتقدمها عليها طبعا لكن الابحاث المتعلقة
بالجواهر لما احتاج بعضها الى الابحاث المتعلقة بالاعراض على ما ستعرفه قدم احكام
الاعراض وهذا الباب يشتمل على فصول الاول في المباحث الكلية اي التي لا تختص
بواحد منها بل تشمل الاعراض كلها البحث الاول في تعداد اجناس الاعراض اجمالا
واعلم ان المشهور بين الحكماء انحصار الاعراض في المقولات التسع وانما قال المشهور
لانه لا دليل على الانحصار وقد يضبط بان يقال العرض اما ان يقتضي قسمة او نسبة
او لا قسمة ولا نسبة والاول هو الكم والثاني الاعراض النسبية وهو ما عدا الكم والكيف
والثالث الكيف ثم اخذ يعرف كل واحد منها اما الكم فهو عرض يقبل القسمة والتجزي
لذاته واحترز بقوله لذاته عما يقبل القسمة لا لذاته كالجسم والسواد فانهما يقبلانها
لا لذاتهما بل باعتبار حلول المقدار في احدهما وحلول الاخر في محل المقدار وقد عرف

القدماء بانه الذي يقبل لذاته المساواة والمفارقة بسبب التطبيق وانما عدل
المصنف عنه لكونه تعريفا دوريا اذ المساواة هي الاتحاد في الكم والتطبيق
وضع احد المقدارين على الاخر بحيث لا يزيد عليه ولا ينقص عنه واذا كان كذلك
فتعريف الكم بهما يؤدي الى الدور والكم اما متصل كالمقدار او منفصل كالاعداد
واما الكيف فهو ما لا يقبل القسمة الخ قوله لا يقبل القسمة احترازا عن الكم وقوله
لذاته ليدخل ما يقبلها لا بالذات كالكيفيات العارضة للمقادير قوله ولا يتوقف
تصوره على تصور غيره احترز عن الاعراض النسبية واعلم انه يرد على هذا التعريف
النقطة والوحدة فانهما لا يقبلان القسمة بالذات مع انهما ليستا من الكيف لما يجيء
من عدم دخولهما في شيء من المقولات التسع واما الاين فهو نسبة الشئ الى المكان
بالحصول فيه وذهب صاحب البصائر الى انه ليس عبارة عن نفس هذه النسبة بل
عن امر وهيئة يتم بالنسبة الى المكان وهذا ضعيف لان ذلك الامر ان لم يكن نسبة كان
الاين كما او كيفا وايضا لزم ان يكون مجرد النسبة يوجب امرا حقيقيا لان كلامه يشعر به
وهو غير معقول وان كان نسبة الى غير المكان فهو باطل اتفاقا وان كان نسبة الى المكان
فهو المطلوب واما متى فعبارة عن نسبة الشئ الى الزمان بالحصول فيه او في طرفه
وهو الان فان كثيرا من الاشياء يقع في اطراف الازمنة مع انه يسال عنه بمتى وهو اما
حقيقي وهو كون الشئ في الزمان الذي لا ينفصل عنه بل يطابق وجوده ككون الكسوف
في ساعة معينة من الليل واما غير حقيقي ككون الكسوف في يوم كذا او شهر كذا
قال الوضع هو الهيئة الحاصلة بسبب نسبة بعض اجزائه
الى بعض والى الامور الخارجة عنه كالقيام والاستلقاء والاضافة وهي النسبة
العارضة للشئ بالقياس الى نسبة اخرى كالابوة والبنوة والملك وهو هيئة
الشئ الحاصلة بسبب ما يحيط به وينتقل بانتقاله كالتعمم والتقمص وهو كون
الشئ مؤثرا في غيره كالقاطع ما دام قاطعا اقول الوضع لفظ
مشترك بين معان احدها قبول الاشارة الحسية والنقطة على هذا تكون ذات

وضع دون الوحدة والثاني هيئة تعرض للشي بسبب نسبة اجزائه بعضها الى بعض
الثالث المعقولة وهي هيئة تعرض للشي بسبب نسبة اجزائه بعضها الى بعض وبسبب
نسبة اجزائه الى الامور الخارجة عنه كالقيام فانه يختبر فيه نسبة اجزاء الجسم بعضها
الى بعض بالاستقامة ونسبة تلك الاجزا الى امور خارجة عنها مثل كون راسه
من فوق ورجله من اسفل ولا يكفي النسبة الاولى في الوضع واللازم ان يكون
قياما واعلم ان لفظة الهيئة والعرض والصفة تقرب ان تكون الفاظا مترادفة والاضافة
هي النسبة التي تعرض للشيء بالقياس الى نسبة اخرى كالابوة فانها تعرض للاب
بالقياس الى البنوة وانما قال الى نسبة اخرى ولم يقل الى شي اخر ليخرج ساير
الاعراض النسبية وقد يعرف بالنسبة المتكررة اى لا يعقل كل واحد من المضافين
الا بالقياس الى الاخر وليست الاضافة معنى واحدا في المضافين بل كل واحد منهما
اضافة مخصوصة الى الاخر مغايرة لاضافة الاخر اليه واما الملك فقال ابو علي
لست احققها فالشبه ان يكون عبارة عن النسبة العارضة للشيء بسبب ما يحيط
وينتقل بانتقاله كالتعمم والتقمص وقوله ما يحيط به احتراز عن وضع انسان
قبصة على راسه فانه ينتقل بانتقاله لكن لا يحيط به والمراد بالاحاطة ما هو اعم
من ان يكون احاطة بالكل او بالبعض وقوله ينتقل بانتقاله احتراز عن احاطة
البيت مثلا بشي وهذه المقولة قد يقال لها الجدة واما مقولة ان يفعل فهي كون
الشي مؤثرا في غيره تاثيرا غير قار الذات بل لا يزال يتجدد كالقاطع ما دام يقطع
وان ينفعل هو كون الشي متاثرا عن غيره ما دام يتاثر كالتسخن والتبرد والتقطع
لا كالسخونة والبرودة فانهما من الكيف واعلم ان اسم ان يفعل وان ينفعل اولى من
المقولتين من اسم الفعل والانفعال لان الفعل والانفعال كما يقعان على التاثير
والتاثر اللذين هما التحريك والتحرك يقعان على الاثر الحاصل بعد وقوف الحركة لان السخونة
الحاصلة في محل بعد تمام التسخين قد يضاف الى الفاعل فيقال هذا فعله والى المحل
فيقال هذا انفعاله واما الاولان فلا يقعان الا على التحريك والتحرك قال

ولدم

واعلم

واعلم ان الوحدة خارجتان عنها اقول قدح بعضهم في انحصار الموجود
في المقولات العشر لانه قد وجد امور غير مندرجة تحتها كالنقطة والوحدة فانهما
غير مندرجين تحت شي من هذه المقولات والا لتركبتا مع بساطتهما هف وكذلك
نفس الوجود والشيئية وبالجملة الاعتبارات العامة وايضا فان المفهوم من الابيض
شي له البياض وهو غير داخل تحت الجوهر لان فهمه لا يتوقف على فهم كونه جوهرا
ولا تحت العرض لانه غير مندرج تحت الكيف اذ الداخل تحته البياض لا الابيض
وعدم دخوله تحت ساير المقولات ظاهر وكذا الكلام في جميع المشتقات وقد يجاب
عن الاربع الاول بانا انما ادعينا كون الاجناس العالية عشرة وما ذكرتم لا يناقض
ذلك لجواز ان تكون هذه الامور وان كانت خارجة عن الاجناس العشرة غير اجناس
بل انواعا او اشخاصا غير مندرجة تحت الاجناس وهذا لا يقدح في دعوانا نعم
او اثبتم كونها اجناسا كان ذلك قادحا في دعوانا واما المشتقات فالحق انها لا ترد لانا
انما جعلنا هذا اجناسا للماهية المحصلة والابيض ليس كذلك فان كون الشي ذا بياض
لا يجعله محصل الماهية مثل ان كون الحيوان ناطقا يجعله محصل الماهية قال
وان جنسيتها غير معلومة لاحتمال ان يكون كل واحد منها او بعضها مقولا على ما تحتها
قولا عرضيا فان العرض ليس جنسا لها لان عرضيتها مفتقرة الى البيان اقول
جنسية الاعراض التسعة غير معلومة ان الماهيات التي يصدق اسم الكم عليها
قولا عرضيا لا ذاتيا وكذا غيره من الاقسام واعلم ان العرض ليس جنسا للمقولات
التسع واستدل عليه الشيخ بانه لو كان جنسا لما تحته من الكم والكيف وغيرهما
لكان تعقلها مستلزما تعقل العرض ولكان ثبوته لها غنيا عن البيان لان اجزاء الماهية
لا تطلب بالبرهان على ما تقرر في موضعه والتالي باطل فانا نتصور المقدار مع
الشك في عرضيته وفيه نظر لانا لا نم انا نتصور الكم بكماله وحقيقته مع الشك
في العرضية وفيه وجه اخر وهو ان الاعراض الاضافية احوج الى الكون في الموضوع
من الاعراض الغير الاضافية القوية الوجود كالكميات والكيفيات فكانت اولى بالعرضية

فيكون العرض مقولا على ما تحته بالتشكيك فلا يكون جنسا قال الثاني
في امتناع الانتقال عليها اجمع عليه جمهور العقلاء واحتجوا بان تشخص افرادها ليس
لنفسها ولا للوازمها والا لانحصرت انواعها في اشخاصها ولا العوارض الحالة فيها لتوقف
حلولها على تعينها فهو محالها فلا ينتقل عنها بخلاف الجسم فانه غير محتاج في تشخصه
الى الحيز بل في تحيزه وهل حاصل باعتبار الحيزية اقول اتفق المتكلمون
والفلاسفة على امتناع الانتقال على الاعراض والدليل عليه هو ان تشخص العرض
محتاج الى سبب فهو اما ماهية العرض وشي من لوازمها او امر آخر والاولان
باطلان والا لكان نوع كل عرض منحصرا في شخصه فتعين الثالث وهو ان يكون امرا
حالا في العرض ومحلا له او غيرهما وهو المفارق والثالث باطل لان نسبة ذلك
المفارق اليه كنسبته الى غيره فيلزم الترجيح من غير مرجح وكذا الاول لوجهين
احدهما انه ح يكون مكتفيا في وجوده لموجده وفي تشخصه بما يحل فيه فيكون غنيا
عن المحل فلا يحل فيه والثاني ان حلول الشي في العرض يتوقف على تعين محله الذي
هو العرض فلو تعين هو ايضا بالحال لزم الدور فتعين الثاني وهو ان يكون سبب
تشخص العرض هو المحل فاذا فارق محله بطل تشخصه فامتنع مفارقته عنه بعينه وهو
المطلوب قوله بخلاف الجسم ح جواب عن سوال مقدر وتوجيه السوال ان هذا
الدليل يقتضي استحالة الانتقال على الجسم بان يقال تشخص الجسم المعين ليس لماهيته
ولا للوازمها لما تقدم بل لعلة اخرى وهي اما حيزه او امر حال فيه او امر مغاير لهما
والاخيران باطلان لما مر فتعين الاول فاذا فارق حيزه بطل تشخصه وامتنع انتقاله
عنه بعينه وتقرير الجواب ان الجسم انما يحتاج الى الحيز في تحيزه لا في تشخصه والتحيز
حاصل باعتبار الحيزية اي سواء كان في هذا الحيز او في حيز اخر وتحقيقه ان تعين الجسم
بتعين صورته التي تعينت بسبب تعين الصورة السابقة المسبوقة باخرى وهلم جرا
وح جاز مفارقته عن الحيز المعين مع بقاء تشخصه ولا يتمشى ذلك في العرض اذ ليس له
صورة وراء العرضية وقد بينا امتناع تعليل التعين بها وللقايل ان يقول لم لا يجوز

ان يحتاج العرض في تشخصه الى المحل من حيث هو محل لا الى محل معين وح يجوز مفارقته
عنه كما في المادة بالنسبة الى الصورة فان تعينها واحتياجها الى الصورة من حيث هي
صورة ولذلك جاز مفارقتها عن الصورة المعينة قال الثالث في قيام العرض
بالعرض منعه المتكلمون متمسكين بان المعنى بالقيام حصوله في الحيز تبعا لحصول محله
وذلك المتبوع لا يكون الا جوهرا وهو ضعيف اذ القيام هو الاختصاص الناعت
فان صفات الله تعالى قايمة بذاته مع امتناع تحيزه وان سلم فلم لا يجوز ان يكون تحيز
محله تبعا لتحيز اخر وهو الجوهر واحتج الحكماء بان السرعة والبطؤ عرضان قايمان
بالحركة فانها المنعوت بها دون الجسم اقول اتفق المتكلمون على امتناع
قيام العرض بالعرض واحتجوا بان المعنى بالقيام هو كون الشي متحيزا بتبعية
تحيز محله فذلك المتبوع لا يكون عرضا والا لم يكن له ايضا حصول في ذلك الحيز
على سبيل الاستقلال فلم يكن هو بالمحلية أولى من العكس فتعين ان يكون جوهرا
وهو المطلوب قالت الفلاسفة لا نم ان الحلول عبارة عما ذكرتم بل هو عبارة عن
ان يختص شي بشي بحيث يصير احدهما منعوتا والاخر ناعتا وكيف فان للباري تعالى
نعوتا قايمة بذاته مع امتناع تحيزه تعالى وان سلم ان القيام عبارة عما ذكرتم ولكن لم
لا يجوز ان يكون العرض قايما بمحل يكون تحيز ذلك المحل تبعا لمحل اخر وهو الجوهر
فان تحيز المحل اعم من ان يكون بالذات او بواسطة والاولوية بالمحل انما يكون لاجل
خاصية اخرى احتج الحكماء على جواز قيام العرض بالعرض بانا نجد اعراضا يمتنع
نعت الجسم بها ويصح وصف العرض بها كالبطؤ والسرعة فان الجسم الذي يكون
في جسميته سريعا او بطيا غير معقول فهما اذا من اوصاف الحركة قال
الرابع في بقا الاعراض منعه الشيخ وتمسك بان البقاء عرض فلا يقوم بالعرض
وبانه لو بقي لامتنع زواله لانه لا يزول لنفسه لاستحالة ان ينقلب الممكن لا الموثر
وجودي كطريان الضد فان وجوده مشروط بعدم الضد الاخر ولا عدمي
كزوال شرط فانه للجوهر فيعود الكلام اليه ويلزم الدور ولا فاعل اذ لا بد له

من اثر فيكون موجدا لا معدما واجيب عن الاول بمنع المقدمتين وعن الثاني بان عدمه يقتضيه ذاته بعد ازمنة والالزام مشترك او موثر مباين عن محله او انتفاء شرط هو عرض لا يستمر او فاعل ولانم ان اثره لا يكون عدما متجددا وقد تمسك به النظام في امتناع بقاء الاجسام اقول ذهب الشيخ ابو الحسن الاشعري الى استحالة بقاء الاعراض اي استمرار وجودها واستدل بوجهين الاول ان البقاء عرض قايم بذات الباقي فلو بقي العرض لكان له بقاء فيلزم قيام العرض بالعرض الثاني لو صح بقاؤه لاستحال زواله والتالي باطل بالاتفاق بيان الشرطية انه لو زال فزواله اما بنفسه وهو مح والا لزم الانقلاب من الامكان الذاتي الى الامتناع الذاتي او بغيره وهو ايضا محال لان ذلك الغير اما ان يكون امرا وجوديا او عدميا والاول اما ان يكون موجبا او فاعلا مختارا والكل بط اما كونه وجوديا موجبا فلان الموجب هو الضد والطريان الضد على المحل مشروط بعدم الضد الاول عنه لامتناع اجتماع الضدين في محل واحد في زمان واحد واذا كان كذلك امتنع تعليل عدم الضد الاول بطريان الضد الاخر والا لزم الدور واما كونه عدميا فلانه ح يكون عدمه لانتفاء شرط من شرايط وجوده لكن شرط العرض الجوهر فيعود الكلام اليه في كيفية عدمه بان يقال عدمه اما لامر موجود او معدوم والاول محال لما مر وكذا الثاني لان عدمه ح يكون لانتفاء شرط من شروطه وذلك الشرط ان كان عرضا لزم الدور وهو محال وان كان جوهرا كان عدمه ايضا لانتفاء شرط هو جوهر وذلك يستلزم اشتراط كل جوهر بجوهر اخر لا الى نهاية وانه مح واما كونه فاعلا مختارا فلان الفاعل المختار لا بد له من اثر اذ هو معنى الفاعل فيكون موجدا لا معدما اذ العدم لا يكون اثرا واذا تقرر ذلك فاعلم انه لو قال ويلزم الدور او التسلسل لكان اولى اذ لزوم الدور غير متعين على ما تقرر فان قلت لم لا يجوز ان يكون الموثر فاعلا مختارا يصدر عنه اثر وجودي يقتضي ذلك الاثر عدم العرض قلت لان حاصله راجع الى الاعدام بالضد وقد ابطلناه واجيب عن الوجه الاول بمنع المقدمتين

بان يقال

بان يقال لانم ان البقاء عرض وانما يلزم ذلك ان لو كان موجودا وهو ممنوع ولانم انه لا يجوز قيام العرض بالعرض لما تقدم وعن الوجه الثاني بان يقال لانم انه لو زال بنفسه لكان ممتنعا لذاته فان الممتنع لذاته ما لا يوجد اصلا وهذا قد وجد فيجوز ان يقتضي ذاته عدمه في زمان معين بعد ان يبقى ازمنة كثيرة وما ذكرتم من الانقلاب مشترك الالزام لانكم قلتم العرض جايز الوجود في الزمان الاول ثم قلتم انه ممتنع الوجود في الزمان الثاني وان سلمنا انه لا بد له من سبب لكن لم لا يجوز ان يقتضي عدمه موثر وجودي ولانم انحصاره في الضد بل لم لا يجوز ان يكون امرا مباينا عن محل ذلك العرض ولو سلم الانحصار في الضد فلم لا يجوز ان يزول بطريان الضد الاخر في مجاور محله كما في بعض الاضداد حتى لا يلزم الدور وكلام المصنف يحتمل هذين الوجهين سلمناه لكن لم لا يجوز ان ينتفي لانتفاء شرطه ولانم انحصار شرط العرض في الجوهر لجواز ان يكون مشروطا بعرض غير قار الذات كالحركات والاصوات واذا فني الشرط فني المشروط سلمناه لكن لم لا يجوز ان يكون المقتضي لعدمه هو الفاعل المختار ولانم ان العدم المتجدد ليس اثرا قوله او موثر مباين عطف على ذاته في قوله تقتضيه ذاته وكذا قوله انتفاء شرط او فاعل واعلم ان النظام ذهب الى ان الاجسام ايضا لا تبقى زمانين وتمسك بهذا الدليل بعينه قال الخامس في امتناع قيام العرض الواحد بمحلين اذ لو جاز حصول الجسم الواحد في مكانين ولا تمنع الجزم بان السواد المحسوس في هذا المحل غير المحسوس في ذاك والزم اجتماع علتين مستقلتين على شخص واحد ويزعم جمع من الاوايل ان الاضافات كالجوار والقرب بعرض لامرين وقال ابو هاشم التاليف متقوم بالجوهرين بعدم الثالث فلا يسع الساقيان مؤلفين واجيب بان احالته عقلا لانفكاك الى احتياج التاليف اليهما ليس اولى من احالته الى احتياج احدهما الى الاخر والتصادق الفاعل المختار اقول اتفقوا على ان العرض الواحد لا يحل في محلين الا ابا هاشم وبعض الفلاسفة واحتجوا على امتناع بثلث حجج الاولى انه لو جاز ان يحصل عرض واحد في محلين جاز ان يحصل جسم واحد في مكانين اذ لا فرق بينهما في العقل والتالي باطل بالاتفاق

يعني ان قلتم يلزم ح ان ينقلب الممكن ممتنعا قلنا الالزام مشترك فانه لما ادام من العرض ممكنين يلزم ان يكون عدمه تقتضيه ذاته بعد وجوده فيلزم ان ينقلب الممكن ممتنعا م ح

لو يجوز ديار

الثانية لو جاز ذلك وقدرنا قيام عرض بالمحلين لم يكن حال العرضين في الاثنينية
الا لحال العرض الواحد القايم بالمحلين فيلزم ان لا يمتز السواد المحسوس في
محل عن السواد المحسوس في محل اخر لاحتمال حلول السواد الواحد في محلين وح
لا يتميز الاثنان عن الواحد الثالثة لو جاز ذلك لزم اجتماع علتين مستقلتين وهما
المحلان في معلول واحد بالتشخص وهو العرض لما تقدم من ان المحل هو العلة
لتشخص العرض والتالي باطل وقال قدماء الفلاسفة الاضافات امور وجودية
وهي ان كانت متماثلة الحقيقة كالجوار والاخوة جاز قيامها بمحلين بان الجوار قايم
بجارين والاخوة بالاخوين وان كانت مختلفة كالابوة والبنوة امتنع قيامها
بمحلين واجيب بان لكل واحد من الجارين والاخوين اضافة خاصة قائمة به غير
ما قامت بالاخر قال ابو هاشم التاليف عرض واحد قايم بجوهرين ويمتنع قيامه
باكثر من جوهرين اما الاول فلانا نجد صعوبة الانفكاك بين اجزا الجسم المولفة
فلابد ان يكون بين كل جزءين منها رابطة بها يصعب الانفكاك وهو التاليف ولما
لم يوجد هذه الرابطة بين المجاورين سهل انفكاكهما واما الثاني فلانه لو قام تاليف
مثلثة اجزاء فلو انعدم جزء منها لزم انعدام التاليف ولا يبقى الباقيان مؤلفين
وليس كذلك والجواب لا نم ان عسر الانفكاك بين اجزا الجسم بسبب التاليف المحتاج
الى جزءين ولم لا يجوز ان يكون ذلك بسبب احتياج احد الجزءين الى الاخر
او بسبب ان الفاعل المختار جعل احدهما ملتصقا بالاخر وايضا لا نم ان التاليف
قايم بكل منهما بل قايم بالمجموع قال العضل الثاني في مباحث الكم
الاول في اقسامه الكم اما ان ينقسم الى اجزاء لا تشترك في حد واحد وهو
المنفصل ويسمى العدد او الى اجزاء تشترك وهو المتصل فان لم يكن قار الذات
فهو الزمان والمكان وان كان فهو المقدار فان انقسم في جهة واحدة فهو الخط
وبه ينتهي السطح كما هو ينتهي بالنقطة وان انقسم في جهتين فهو السطح والبسيط
وبه ينتهي الجسم وان انقسم في الجهات الثلث فهو الجسم التعليمي والثخين والثخن ما بين

مابين

ما بين السطوح فان اعتبرته نزولا فهو عمق وان اعتبرته صعودا فسمك وقد
يطلق العمق على البعد المقاطع المطول وهو البعد المعروض ولا وقيل الطول
الامتداد بين المتقاطعين في السطح والاخذ من راس الانسان الى قدمه ومن ظهر
ذوات الاربع الى اسفله والعرض هو المفروض ثانيا والامتداد الاقصر والاخذ
من عين الانسان الى يساره وراس الحيوان الى ذنبه اقول لما فرغ من الابحاث
يقل المشتركة بين الاعراض شرع فيما يختص كلا منها وبدا بالكم وانما قال في اقسامه ولم
في انواعه لان جنسية الكم لم تتحقق كما مر واعلم ان الكم ينقسم بالقسمة الاولى الى المتصل
والمنفصل وذلك لانه لا يخ اما ان يكون بحيث يمكن ان نفرض فيه اجزاء تتلاقى على
حد مشترك يكون نهاية لاحد الجزءين وبداية للاخر او لا الاول المتصل والثاني
المنفصل وهو منحصر في العدد لان قوام المنفصل بالمتفرقات والمتفرقات آحاد
فان أُخذَ الواحدُ من حيث هو واحد فقط لم يكن الحاصل من اجتماع امثاله الا العدد
يمكن وان اخذ من حيث هو انسان او حجر مثلا لم يكن اعتبار كونها كميات منفصلة الا
دات عند كونها معدودات بالاحاد التي فيها فهي انما تكون كميات منفصلة لكونه معدودة
بالواحدات التي منها ثم الكم المتصل اما ان يكون ثابت الاجزاء فالذات اولا والثاني
الزمان والاول المقدار وهو ثلثة اقسام لانه اما ان يكون قابلا للانقسام في جهة
واحدة اعني الطول وهو الخط واما ان يقبله في جهتين اعني الطول والعرض وهو
السطح ويسمى البسيط ايضا واما ان يقبله في الجهات الثلث اعني الطول والعرض
والعمق وهو الجسم التعليمي ويسمى الثخين والخط ينتهي بالنقطة والسطح بالخط
والجسم التعليمي بالسطح وانما سمي التعليمي لان البحث في العلوم العقلية اي الرياضية
انما يقع عن الجسم بهذا المعنى وانما سمي ثخينا لان الثخن اسم لحشو ما بين السطح والجسم
التعليمي يكون ثخينا بهذا المعنى اي ذا حشو بين السطوح اي ذا عمق والقابل ان بعض
معرف الثخن بحشو الكرة والثخن ان اعتبرته نزولا فهو عمق لان العمق ثخن نازل من فوق
وان اعتبرته صعودا فهو سمك لانه ثخن صاعد من اسفل وقد يطلق العمق على

معنى اخر وهو البعد المقاطع للطول والعرض ولم يذكر المصنف مقاطعة العرض
وهو يحتاج اليه واعلم ان العمق قد يطلق ايضا على نفس الثخن والطول له خمسة معان
احدها الامتداد كيف كان وثانيها الامتداد الذى يفرض ولا وثالثها اطول الامتدادين دين
المتقاطعين في السطح من غير اعتبار التقدم والتاخر ورابعها الامتداد الاخذ
من راس الادمى الى قدمه وفى ساير الحيوانات من راسه الى ذنبه والمصنف سمى
البعد الاخذ فى ساير الحيوانات من ظهره الى اسفله طولا وهو فى اصطلاح آخرين
عمق وقد خالف اصطلاحهم وخامسها الامتداد الاخذ من مركز العالم الى
محيطه والعرض له اربعة معان احدها البعد المفروض ثانيا وثانيها الامتداد
الاقصر وثالثها البعد الاخذ من يمين الانسان الى شماله ورابعها المقدار الذى
فيه بعدان والمصنف سمى الامتداد الاخذ من راس الحيوان الى ذنبه عرضا وهو
وهو فى اصطلاح الاخرين طول لا يقال يمكن توجيه كلامه بحيث يستقيم على الاصطلاح
بان يقال معناه العمق هو البعد المقاطع التطويل للطول والعرض فيكون قوله
والعرض مجرورا ويكون من طرفه متعلقا بالعمق لانا نقول فساد هذا الكلام ظاهر
اما اولا فلانه لو كان العرض مجرورا لا احتيج الى ذكر الواو بعد الواو وليست من كونه
فى النسخ واما ثانيا فلانه يلزم الفصل من المعطوف وهو العرض وبين المعطوف
عليه وهو الطول بكلام اجنبى وهو قوله من ظهره معطوف على شيء اخر وهو
المقاطع فى قوله وقد يطلق العمق على المقاطع وفساده لا يحتاج الى بيان
قال والطول والعرض والعمق كميات ماخوذة مع اضافات
أقول ان اريد بالطول والعرض والعمق نفس الامتدادات فهى كميات
بالذات فيكون الطول عبارة عن الامتداد كيف كان والعرض عن المقدار الذى فيه بعدان
والعمق عن نفس الثخن وهذه المعانى لم يذكرها المصنف وان اريد بها ساير المعانى
المذكورة فى الكتاب فهى كميات ماخوذة مع اضافات وعلى الاول يكون كل خط
طويلا وكل سطح عريضا وكل جسم عميقا وعلى الثانى لا يكون كذلك بل قد يكون خط

طويلا

طويلا وخط ليس بطويل واذا اسلبنا عن الخط الطول بهذا المعنى فلسنا نسلب عنه
نفس الامتداد بل الاضافة الخاصة العارضة لذلك الامتداد وكذلك الجسم والسطح
قال الثانى فى الكم بالذات وبالعرض الكم بالذات ما يكون كما فى نفسه والكم
بالعرض ما يكون حالا فى كم كالزمان فانه وان كان متصلا بالذات فانه كم متصل بالعرض
لقيامه بالحركة المنطبقة على المسافة ومنفصل اذا قسم بالساعات او محلا له كالجسم
والمعدود او حالا فى محله كما يقال هذا الابلق ساحته اكثر او متعلقا به كالقوة المتناهية
او غير متناهية بحسب تناهى الاثار ولا تناهيها عددا او زمانا قوله هذا
القسم آخر الكم واعلم ان الكم اما ان يكون كما بالذات وهو ما يكون كما فى نفسه لا باعتبار
حلوله فى الكم او حلول الكم فيه او غيرهما كالعدد وانواع المتصل واما ان يكون كما
بالعرض وهو اربعة اقسام الاول ما يكون حالا فى الكم بالذات ومثل له بالزمان
فان الزمان كم متصل بالذات والعرض معا وكم منفصل بالعرض اما انه كم بالذات
فلانه داخل تحت الكم المتصل واما انه كم متصل بالعرض فلانه منطبق على الحركة
المنطبقة على المسافة المتصلة بالذات ولا استحالة فى ان يكون الشيء من مقولة ثم يعرض
له من تلك المقولة شيء فان الاضافة قد تعرض لها اضافة اخرى واما انه كم منفصل
بالعرض فانه يعرض له الانقسام الى الساعات والايام والشهور والسنين الثانى
ما يكون محلا للكم المتصل كالجسم الذى هو محل المقدار وللكم المنفصل كالمعدود
الذى هو محل العدد الثالث ما يكون حالا فى محل الكم بالذات كالبياض الحال فى الجسم
ولهذا يصح ان يقال بياض هذا الجسم طويل او عريض وبياضه اكثر من بياض جسم اخر
او مساوله الرابع ما يكون متعلقا بالكم بان يكون مبدا لما يعرض له الكم المتصل او
المنفصل كما يقال للقوة انها متناهية او غير متناهية باعتبار ان الاثار الحاصلة متناهية
او غير متناهية اما بحسب العدة او بحسب المدة قال الثالث فى عرضية
هذه الكميات قال المتكلمون العدد مركب من الوحدات التى هى اعتبارات عقلية
لا وجود لها فى الخارج كما سبق واما المقادير فهى الجسمية واجزاؤها بناء على ان الاجسام

بالذات

مركبه من اجزاء لا تتجزى وليست هى امرا زايدا عليها والا لانقسمت بانقسام الجسم
الذى هو محلها فينقسم الخط عرضا والسطح عمقا هذا خلف فى ليست من الاعراض
السارية فلا يلزم انقسامها واجيب بان السطح مثلا ان لم يكن فى شى من الاجزاء
المعروضة للجسم فلا يكون حالا فيه وان كان فاما ان يوجد بتمامه فى كل واحد فيقوم
الواحد بالكثير او لا بتمامه فيلزم القسمة اقول لما فرغ من تعريف الكميات
شرع فى عرضيتها واعلم ان القول بانها اعراض فرع على وجودها وعلى كونها زايدة
على الجسم والمتكلمون انكروا عرضيتها اما العدد فقالوا انه عدمى لانه مركب
من امور عدمية وكل ما كان كذلك فهو عدمى اما الكبرى فظاهرة واما الصغرى فلانه
مركب من الوحدات والوحدة امر عدمى واعتبار عقلى كما تقدم فى بحث الوحدة
واما المقادير فقالوا انها نفس الجسمية او جزؤها بناء على ان تركيب الاجسام من اجزاء
لا تتجزى وذلك لان المقدار لو كان عرضا زايدا على الجسم لكان السطح حالا فى الجسم
المنقسم فى الجهات الثلث والخط فى السطح المنقسم فى الجهتين والنقطة فى الخط المنقسم
فى جهة واحدة والحال فى المنقسم منقسم على وجه انقسام المحل فيلزم انقسام السطح
فى الجهات الثلث والخط فى الجهتين والنقطة فى جهة واحدة فيكون السطح جسما
والخط سطحا والنقطة خطا هذا خلف بل يلزم انقسام الكل فى الجهات الثلث
لحلول الخط فى السطح المنقسم فيها ويلزم ايضا انقسام النقطة فيها لحلولها فى الخط
فى الخط المنقسم فيها وعلى كلا التقديرين لزم انقسام الخط عرضا والسطح عمقا ولهذا
خصهما المصنف بالذكر ولم يقل فينقسم الخط فى الجهات اجاب الحكماء بان الحال
انما ينقسم بانقسام المحل اذا كان حلوله فيه حلول السريان ولا نم ان حلول هذه الامور
فى محالها حلول السريان فلا يلزم انقسامها بانقسام المحل اجاب عنه المتكلمون بان هذا
المنع لا يضرنا وذلك لان السطح لا يخ اما ان لا يوجد فى شى من الاجزاء المفروضة للجسم
او يوجد والاول محال والا لم يكن حالة فى الجسم والثانى لا يخ من ان يوجد ذلك السطح
بتمامه فى كل واحد من اجزايه المفروضة او لا يوجد بتمامه والاول مح لانه يؤدى

الى قيام

٥٦

الى قيام العرض الواحد وهو السطح بالكثير وهو الاجزاء والثانى يؤدى الى المطلوب
لانه حينئذ يلزم ان يكون بعض اجزايه حالا فى بعض اجزاء الجسم فيلزم انقسامه بانقسام
المحل وهو المطلوب لا يقال لم لا يجوز ان يحل بتمامه فى جزء من الجسم لانه لم يكن حينئذ حالا
فى الجسم وهو مح باتفاق المتكلمين والحكماء وايضا ذلك الجزء ان قبل الانقسام يعود الكلام
المذكور وان لم يقبله استحال حلول السطح فيه لان السطح منقسم فى الطول والعرض
فيلزم انقسام محله ايضا وهو خلاف المقدر ولقايل ان يقول لم لا يجوز ان يكون بتمامه
حالا فى مجموع الاجزاء من حيث هى مجموع ويمكن ان يجاب عنه بناء على ان مجموع اجزاء
الشى نفسه بانا نعيد الكلام المذكور الى المجموع ونقول مثل ما قلنا فى الجسم قال
احتج الحكماء بان الجسم الواحد قد يتوارد عليه المقادير المختلفة مع بقاء الجسمية
المعينة بحالها وبان الخطوط والسطوح صفات الجسم التعليمى المتخلل تارة والمتكاثف
اخرى فلا يكون جوهرا واجيب عن الاول بان المتعين الشكل واوضاع اجزاء الجسم
وعن الثانى بمنع المقدمات قال استدل الحكماء على ان المقدار زايد على
الجسم بوجهين الاول ان الجسم المعين كالشمعة المعينة يتعاقب عليه المقادير المختلفة
لانا نجعل منها تارة كرة وتارة مثلثا واخرى مربعا مع بقاء الجسمية المعينة والا
الزايلة غير الجسمية بالباقية الثانى ان الخط والسطح من صفات الجسم التعليمى وعوارضه
والجسم التعليمى عرض وصفاته اولى بان يكون اعراضا اما انهما من صفاته فلان السطح
نهاية الجسم وطرفه والخط نهاية السطح وطرفه فيكونان عارضين للجسم التعليمى
واما ان الجسم التعليمى عرض فلانه يزيد بالتخلخل وهو ازدياد حجم الجسم من غير انضمام
شى اليه كالماء المسخن وينقص بالتكاثف وهو انتقاص الجسم من غير انفصال شى من اجزائه
كالماء اذا برد والمتغير غير الباقى واما ان صفات العرض عرض فلانها لو كانت جوهرا
لزم افتقار الجوهر الى العرض والجواب عن الاول وجهين الاول لا نم اختلاف المقادير
بل المختلف فى تلك الاحوال حقها هى الاشكال والمقدار فى كل الاحوال واحد وذلك
انما نقتضى كون الشكل زايدا على الجسم ولا نزاع فيه وانما النزاع فى ان المقدار هل هو زايد

على الجسم اولا الثاني ان صحة ما ذكرتم يتوقف على نفي الجزء الذي لا يتجزى اذ على تقدير
وجود الجزء لا يلزم ذلك لجواز ان يكون اختلاف الاحوال المذكورة بسبب اختلاف
اوضاع الاجزا بانتقال بعضها من سمت الى اخر الجواب عن الوجه الثاني بمنع المقدمات
وهو ان يقال لا نم كونهما من صفات الجسم التعليمي وانما يلزم ذلك ان لو كانا موجودين
وهو مم وكذلك لا نم ان الجسم التعليمي عرض والقول بالتخلخل والتكاثف مبني على نفي الجزء
والا لزم انقسام الجزء ونفي الجزء مم وكذلك لا نم بقاء الجسمية بعينها عند عظم المقدار
فان من الجايز ان ذلك العظم لا يحصل الا بعد تفرق اتصال الجسم والتفرق عندكم موجب
لزوال تلك الجسمية قال الرابع في الزمان من الناس من انكر وجوده
لانه لو كان قار الذات اجتمع الحاضر والماضي فيكون الحادث اليوم حادثا يوم
الطوفان ولو لم يكن يلزم بعض اجزايه على بعض بعد ما لا يتحقق الا مع الزمان
وتسلسل واجيب بان تقدم الماضي لذاته لا بزمان اخر اقول
الزمان عند المتكلمين عبارة عن مقارنة متجدد موهوم بمتجدد معلوم ازالة
للايهام كما يقال اتيك عند طلوع الشمس فان طلوع الشمس معلوم ومجيئه
موهوم فاذا قرن ذلك الموهوم بذلك المعلوم زال الايهام ولو انه قرن بحادث
اخر كمجيء زيد كان صالحا صلوحه لقرانه بالطلوع لكن لما كان طلوع الشمس اعرف
واشهر كان هذا التوقيت اولى هكذا ذكره المصري في شرح المحصل ثم اعلم ان من الناس
من انكر وجود الزمان في الخارج واستدل بانه لو كان موجودا لم يخل من ان يكون
قار الذات اولا والقسمان باطلان اما الاول فلانه يودي الى ان يكون الشي الذي وقع
حدث في هذا اليوم قد حدث في زمان الطوفان وبالعكس والحس يكذبه
واما الثاني فلانه يلزم ان يكون بعض اجزايه قبل وبعضها بعد بحيث لا يجامع
القبل البعد لانه المقدر وهذا التقدم من خواص التقدم الزماني فيلزم ان يكون
للزمان زمان والكلام فيه كالكلام في الزمان الاول فيكون لكل زمان زمان اخر لا الى
نهاية وهو مح وتقرير الجواب انا نختار القسم الثاني ولا نم ان ذلك التقدم بسبب

زمان

زمان اخر بل ذلك التقدم له لذاته لا لامر منفصل فلا يلزم التسلسل قال
والمثبتون تمسكوا بوجهين الاول انا اذا فرضنا حركة في مسافة معينة بقدر من السرعة
واخرى مثلها ابتدايا معا قطعنا المسافة معا وان تاخرت الثانية في الابتداء ووافقت
في الوقف قطعت اقل وكذا ان وافقتها اخذا وتركا وكانت ابطا فبين اخذ الاولى
وتركها امكان قطع مسافة معينة بسرعة معينة واقل منها ببطوء معين وبين اخذ الثانية
وتركها امكان اقل المراد من الامكان ذلك السرعة المعينة وهو جزء من الامكان الاول
فيكون قابلا للزيادة والنقصان ولا شي من العدم كذلك اقول ذهب الحكما
الى ان الزمان موجود في الخارج واحتجوا على ذلك بوجهين احدهما ان الزمان قابل
للزيادة والنقصان والمساواة وكل ما كان كذلك فهو موجود اما الصغرى فلانا
اذا فرضنا حركة في مسافة معينة بمقدار معين من السرعة وفرضنا حركة اخرى في مثل
تلك المسافة فلا تخلو الحركتان من ان يتوافقا في السرعة والابتدا والوقوف جميعا او في
السرعة والوقوف دون الابتدا او في الابتدا والوقوف دون السرعة فان كان الاول
كان بين اخذ كل واحد من الحركتين وتركها امكان يسع لقطع تلك المسافة المعينة
بذلك الحد من السرعة المعينة مساو للامكان الاخرى واليه اشار بقوله فبين اخذ الاولى
وتركها امكان قطع مسافة معينة بسرعة معينة والامكان ههنا لا يراد به الامكان
الحقيقي فان ذلك لا يتقدر ولا يكون له نصف وثلث بل يراد به امر يقع فيه الحركة وان كان
الثاني او الثالث كان بين اخذ الحركة الثانية وهي المتاخرة في الثاني والبطيئة في الثالث
وبين تركها امكان قطع مسافة اقل من الاولى فيكون امكان قطع هذه المسافة القليلة
اذا فرض قطعها بسرعة معينة اقل من الامكان الاول وجزا منه فثبت ان هذا الامكان
قابل للمساواة والزيادة والنقصان والتجزية واما الكبرى واليه اشار بقوله ولا
شي من العدم كذلك اي قابل للزيادة والنقصان فظاهر فقوله واقل منها ببطوء
معين اشارة الى ما قلنا في القسم الثالث من ان الحركة البطيئة تقطع اقل من مسافة
السريعة وقوله وبين اخذ الثانية وتركها اشارة الى ما قلنا في القسم الثاني من ان

الثانية نعطع اقل قوله وهو جزء اى هذا الامكان الاول جزء من الامكان الاول
حكم يشتمل فيه القسم الثانى والثالث واذا تقرر ذلك فاعلم ان قابلية الفرض الاول
بان كون الزمان قابلا للمساواة وقابلية الفرض الثانى بان كونه قابلا للزيادة
والنقصان والتجزية وفيه دلالة ايضا على هذا الامكان مغاير لنفس الحركة وسرعتها
فان السريع الاول يشارك الثانى فى الحركة والسرعة ويخالفه فى مقدار الامكان
واما الفرض الثالث فيحتمل بيانا اخر لكونه قابلا للزيادة والنقصان ويحتمل
ان يكون بالنسبة على هذا الامكان مغاير لمقدار المسافة لان الحركة البطيه والسريعة
اشتركتا فى هذا الامكان وتفاوتتا فى مقدار المسافة هذا ما عندى فى حل هذا المقام
قال الثانى كون الاب قبل الابن ضرورى فتلك القبلية ليست وجود
الاب ولا عدم الابن لتعقلهما مع الغفلة عنها ولا امرا عدميا لانها نقيض اللاقبلية
التى اذن زايد ثبوتى اجيب بان هذه الامكانات امور اعتبارية عقلية لا وجود لها
فى الخارج وكذا القبلية اقول هذه الحجة الثانية على ان الزمان موجود
موجود فى الخارج وتقريرها لو كانت القبلية والبعدية من الامور الوجودية
لكان الزمان موجودا فى الخارج لكن المقدم حق وذلك لان كون الاب قبل الابن معلوم
بالضرورة وتلك القبلية استحال ان تكون نفس وجود الاب وعدم الابن لانه يمكن
تعقلهما مع الغفلة عن تعقل القبلية والبعدية وايضا القبلية امر معقول بالقياس
الى غيره ووجود الاب وعدم الابن ليسا كذلك فيكون القبلية امرا زايدا عليهما وح
اما ان تكون عدميا او وجوديا والاول ح لانه نقيض اللاقبلية التى هى عدم لكونها
محمولة على العدمات واذا كانت اللاقبلية عدمية كانت القبلية وجودية لوجوب
كون احد النقيضين وجوديا وظاهر انها ليست من الموجودات المستقلة بانفسها
فى الخارج لانها من النسب والاضافات فلابد لها من معروض ولا جايز ان يكون المعروض
هو الاب من حيث هو لانه جوهر جسمانى وبهذا الاعتبار ليس قبل الابن فيكون امرا
اخر يلحقه القبلية بالذات دفعا للدور والتسلسل واستحالة ان تكون بايت الاجزاء

لاستحالة

لاستحالة ان يلحقه القبلية والبعدية لذاته بل امرا منقضيا ولا يجوز ان يكون هو
الحركة لان الحركة التى تعقل قبل يجوز تعلقها بعد والذى يلحقه القبلية لذاته استحال
تعقله بعد فتعين ان يكون ذلك هو الزمان والجواب عن الوجه الاول ان الامكان
اعتبار عقلى لانه امتداد يرتسم فى الذهن من اخذ الجسم فى الحركة الى تركها واما قبوله
الزيادة والنقصان فلا يدل على وجوده فى الخارج اذ المعدوم قد يقبلهما فان
من الغد الى الابد اكثر مما بعد الغد اليه والجواب عن الوجه الثانى واليه اشار بقوله
وكذا القبلية هو ان القبلية ايضا اعتبار عقلى لا وجود لها فى الخارج وكونها نقيض اللاقبلية
لا يستلزم وجوديتها لجواز ان يكون النقيضين عدميين كالامتناع واللاامتناع
والعمى والاعمى قال ثم اختلفوا فقيل انه جوهر مجرد لا يقبل العدم والا
لكان عدمه بعد وجوده بعدية لا يتحقق الا مع الزمان فيلزم وجوده حال عدمه
وهو محال ورد بان المحال انما يلزم من فرض عدمه بعد وجوده لا من فرض عدمه
مطلقا وقيل هو الفلك الاعظم لانه يحيط بجميع الاجسام وخلله ظاهر وقيل انه حركته
لانه غير قار الذات وضعف بان الحركة هى اما سريعة او بطيئة والزمان ليس كذلك
وقيل مقدارها وهو قول ارسطو ومتابعيه واحتجوا بان الدليل دل على انه يقبل
المساواة والمفاوتة وما كان كذلك فهو كم فالزمان كم ولا يكون منفصلا والا لانقسم
الى ما لا ينقسم فهو متصل غير قار لان اجزايه لا تجتمع فله مادة لا تكون المسافة والمتحرك
ولا شيا من هيآته القارة فيكون هيئة غير قارة وهى الحركة وتلك الحركة مستديرة
لان المستقيمة لا تستطيع والزمان لا ينقطع ولكن اسرع الحركات يتقدر به ساير
الحركات وهو الحركة اليومية واعلم ان مدار هذه الحجة على ان قبول المساواة لبعض
الكمية وذلك انما يثبت لو ثبت قبولها لذاته وان الجوهر الفرد ممتنع الوجود لذاته
وان كونه كما متصلا غير قار مستلزم ان يكون له محلا اما العرضية او لحدوثه المحوج الى
المادة اقول القايلون بوجود الزمان اختلفوا فى ماهيته وضبط الاقوال
فيه ان يقال الزمان اما جوهر او عرض فان كان جوهرا فاما ان يكون مجردا او جسما وان كان

عرضا فهو غير قار الاجزا وح اما ان يكون الحركة او مقدارها فذهب بعضهم
الى انه جوهر مجرد لا يقبل العدم وقد يعبر عنه بانه جوهر مجرد واجب الوجود
لذاته واحتجوا عليه بان الزمان موجود متى فرض عدمه وما لزم المحال من مجرد ذلك
الفرض وكل ما كان كذلك كان واجب الوجود اما الكبرى فظاهرة واما الصغرى فلان
كل ما كان موجودا ثم فرض عدمه كان عدمه لا محالة بعد وجوده بعدية زمانية
فاذن يلزم من فرض عدم الزمان وجوده وح واذا ثبت انه واجب الوجود فنقول
الزمان واجب لذاته ولا شي من الجسم والجسماني بواجب لذاته ينتج ان الزمان
ليس بجسم ولا جسماني لظهور هذا لم يتعرض له المصنف والجواب ان مجرد فرض
عدم الزمان لا يستلزم المحال حتى يكون واجبا لذاته بل المستلزم للمحال عدمه بعد
وجوده وما كان كذلك انما يكون دايم الوجود ولا يلزم منه وجوب الوجود لان الدايم
اعم من الواجب وذهب بعضهم الى ان الزمان جسم وهو الفلك الاعظم لان الزمان محيط
بجميع الحوادث والفلك الاعظم محيط بها فالزمان هو الفلك الاعظم وحله ظاهر
لان الموجبتين في الشكل الثاني لا ينتجان وذهب بعضهم الى ان الزمان عرض وهو
حركة معدل النهار لان الزمان غير قار الذات والحركة ايضا كذلك وحله مثل حل
ما تقدم ولهذا لم يتعرض له المصنف فان قلت المراد ان الزمان غير قار وكل ما كان
كذلك فهو حركة قلت الكبرى ممنوعة ويدل على بطلان هذا المذهب وجوه منها ان
كل حركة يوصف بالسرعة والبطوء ولا شي من الزمان كذلك ينتج لا شي من الحركة بالزمان
وينعكس الى قولنا لا شي من الزمان بالحركة وايضا لو كان الزمان حركة المعدل لجاز ان يوجد
مع زمان اخر لان حركة معدل النهار توجد مع حركة اخرى وذهب ارسطو واتباعه
الى ان الزمان مقدار حركة المعدل وهو مذهب المتاخرين واحتجوا على ذلك بان الزمان
قابل المساواة والمفاوتة لما مر من الدليل وكل ما كان كذلك فهو كم فالزمان كم ولا يجوز
ان يكون منفصلا لانه لو كان منفصلا لكان مركبا من واحدات غير قابلة للانقسام فيلزم
تركب المسافة من اجزاء لا تتجزى وسيجي بطلانه في كتاب الجواهر وانما يلزم ذلك لان المتحرك

اذ قطع

اذا قطع في جزء لا يتجزى من الزمان جزا من المسافة فان لم تقبل جزء المسافة القسمة لزم
ما ذكرنا وان قيل كان زمان قطع نصف ذلك الجزء نصف زمان قطع كله فيلزم انقسا
جز الزمان على تقدير عدم الانقسام فثبت ان الزمان كم متصل ثم لا يجوز ان يكون
قار الذات لامتناع اجتماع اجزايه فهو انما يوجد على سبيل التقضي والتجدد وكل
ما كان كذلك يحتاج الى مادة اما لان كل حادث مسبوق بالمادة على ما سبق واما
لانه لما كان عرضا لم يكن قايما بنفسه فهو في موضوع ولا بد من ان يكون مقدارا
لهذا الموضوع او لهيئته والاول باطل لان الموضوع ان كان هو المسافة كان المتساويان
في المسافة متساويين في هذا المقدار وهو باطل لانا نرى المختلفين في هذا المقدار متساويين
في المسافة وبالعكس وان كان هو المتحرك كان كلما زاد المقدار كان المتحرك اعظم فيلزم ان يكون
الابطا اعظم من الاسرع وان كان هو الجسم من حيث زاد بزيادة هذا المقدار وانتقص لا ازداد
بنقصانه وليس كذلك فتعين ان يكون مقدارا لهيئة الموضوع وليس مقدار الهيئة
قارة لان الهيئة القارة يجب ان يكون قارا والا لزم تحقق الشي دون مقداره وهذا يدل
ايضا على انه ليس مقدارا للمسافة والمتحرك مقدار لهيئة غير قارة وهي الحركة اذ لا نعني
سواها وتلك الحركة يجب ان يكون مستديرة لان الحركة المستقيمة منقطع لا محالة
لتناهي الابعاد ا ووقوع السكون بين كل حركتين والزمان لا ينقطع اما لقدمه واما
لاستلزامه المحال على ما تقدم ويجب ان يكون اسرع الحركات وهي الحركة اليومية
التي هي حركة الفلك الاعظم وذلك لان ساير الحركات واقعة في الزمان ومقدرة به
فيمتنع ان يكون الزمان مقدارها وايضا لو لم يكن اسرع لم يتقدر به ساير الحركات
والا لزم تقدر الاكثر بالاقل وهو مح فان الاكثر لا يعد الاول وانما عبر عنها بالحركة
اليومية لان دورته انما يتم في قريب من يوم وليلة واعلم ان هذه الحجة ضعيفة لان صحتها
متوقفة على مقدمات احدها ان كل ما يقبل المساواة والمفاوتة فهو كم وهي مم لانه
انما يلزم ذلك ان لو كان قبوله لهما لذاته وهو غير مسلم والثانية امتناع الجوهر الفرد
ضرورة ان كونه غير منفصل انما يتوقف عليه وهو ايضا مم والثالثة يجب ان يكون له

محل اما لكونه عرضا وهو موهوم لانه عدمي عند المتكلمين واما لكونه حادثا وافتقار الحوادث
الى المواد بم ايضا لما تقدم قال الخامس في المكان المكان امر موجود لان
بديهة العقل تشهد بان المتحرك متحرك من مكان الى اخر والانتقال من العدم الى العدم
خارج عن المتمكن لان الاجزا تنتقل ما سالها بخلاف المكان اقول من الناس
من انكر وجود المكان والمحققون اثبتوه لانا نجزم بان المتحرك ينتقل من جهة الى اخرى
ومن حيز الى اخر فلو لم يكن هذه الاحياز موجودة استحال انتقال المتحرك عن بعضها
الى بعض ولا جايز ان يكون جزءا من المتمكن بل خارجا عنه لان جزء الشي ينتقل بانتقاله
والمكان لا ينتقل بانتقال المتمكن فجزء الشي لا يكون مكانا قال وهو السطح
الباطن الحاوي المماس للظاهر المحوي عند ارسطو والبعد المجرد الموجود الذي ينفذ
فيه الجسم عند شيخه والمفروض عند المتكلمين اقول اعلم ان الناس اختلفوا
في امكان الخلا فارسطو واتباعه ذهبوا الى امتناعه فالمكان عند هولا يمتنع ان يكون
خلاء بل هو عندهم عبارة عن السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر
من الجسم المحوي واما القايلون به فهم فرقتان فرقة تزعم انه بعد مجرد اي قايم لا في مادة
ممتد في جميع الجهات من شانه ان يشغله الاجسام بالحصول فيه ويكون مكانا لها
وهم اصحاب البعد فالمكان عند هولاء هو الخلاء واليه اشار المصنف بقوله والبعد
المجرد الموجود الذي ينفذ فيه الجسم عند شيخ ارسطو وهو افلاطون ثم ان منهم من جوز
خلوه عن الجسم ومنهم من منع ذلك وفرقة تزعم انه لا شي محض وعدم صرف وهو
ان يوجد جسمان لا يتلاقيان ولا يكون بينهما ما يلاقيانهما وهذا مذهب المتكلمين
والمكان عند هولاء البعد المفروض لا الموجود واليه اشار بقوله والمفروض عند
المتكلمين والعبارة المشهورة بينهم ان المكان هو الفراغ المتوهم المشغول بالشي الذي
لو لم يشغله لكان خاليا واعلم ان ما تقدم من الدليل على وجود المكان في الخارج يدل
على بطلان هذا المذهب ولهذا اكتفى به المصنف في ابطاله قال الامام انا نعلم ضرورة
ان كل جسم في حيز فكيف يمكن ان الجسم حاصلا في شي يعرضه الفارض بحيث لو لم يوجد

ذلك

ذلك الفرض لا يتحقق ذلك المفروض مع ان الجسم يكون حاصلا في الحيز وظهر مما ذكرنا
سوء فهم من اعتقد ان المصنف اختار هذا المذهب اعني القول بالبعد المفروض
قال دليل الاول ان المكان هو السطح والخلاء والثاني باطل لوجوه الاول
انه لا يكون عدميا والا لما قبل الزيادة والنقصان ولا وجوديا لوجود الاول انه لو
حصل جسم في بعد مجرد لزم تداخل البعدين واتحادهما وتجويز ذلك يفضي الى تجويز
تداخل العالم في حيز خردلة وهو محال اقول احتج اصحاب ارسطو على
ان المكان هو السطح بانه اما سطح او خلاء والثاني باطل فتعين الاول وذلك لان الخلاء اما
ان يكون عدميا او يكون وجوديا على اختلاف الرايين وكلاهما باطل اما لكونه عدميا
فلانه قابل للزيادة والنقصان اذ الخلاء المفروض من طرفي الاناء اقل من المفروض بين
طرفي البلد والمفروض بين السماء والارض اضعاف ما بين المدنس وكل ما هو قابل
للزيادة والنقصان فهو امر وجودي واما كونه وجوديا فباطل ايضا بوجوه الاول
انه لو كان امرا وجوديا مجردا وحصل فيه جسم لزم تداخل البعدين اعني بعد الجسم
والبعد المجرد الذي هو المكان والتالي باطل بيان الملازمة ان المتمكن اذا حصل في
المكان فلا بد من ان لا يبقى البعدان متحابان بعدما او يعدم احدهما فيلزم تمكن المعدوم
في المعدوم او تمكن الموجود في المعدوم او عكسه والكل باطل او يبقيان معا وح
اما ان يتميز احدهما عن الاخر او لا يتميز والاول باطل لانا نحس من طرفي الاناء المملو
بالماء مثلا الا بعد واحد فتعين الثاني وهو ان لا يتميز احدهما عن الاخر وهو التداخل
اذ المعني به ملاقاة الشيئين بالكلية بحيث يتحدان في الموضع والمقدار واما بطلان التالي
فلانه لو جاز تداخل البعدين لجاز تداخل الثلثة والاربعة وغيرهما حتى تجتمع جميع
اجزاء العالم في حيز خردلة واحدة واستحالته ظاهر وايضا تداخل البعدين يستلزم
اتحاد الاثنين وهو ممتنع كما يجي وللقايل ان يقول لا نم ان تداخل بعد جسمي في بعد مجرد
يستلزم جواز تداخل ابعاد جسمية اخرى ودفع ذلك والفرق ظاهر لان الاول
لا يلزم منه تداخل الجسمين والثاني يستلزم قال الثاني انه لتجرده لا يكون

لنفسه ولا للوازمه والا لكان المفتقر الى المحل مستغنيا عنه لعارض وهو محال
اقول هذا هو الوجه الثانى من الوجوه الدالة على ان الخلا ليس امرا وجوديا
وتوجيهه ان تجرد هذا البعد الموجود اما لذاته او للوازم ذاته او لعارض من عوارضه
والكل باطل اما الاول فلاقتضائهما تجرد جميع الابعاد واما الثالث فلانه يودى الى ان يكون
الشى بحسب ذاته مفتقرا الى المحل وبحسب بعض العوارض مستغنيا عنه فيلزم تخلف
مقتضى الذات ومرجوحية ما بالذات بالنسبة الى ما بالغير وهو ح قال
الثالث البعد ان كان مما يتحرك كان له حيز فكان هناك ابعاد متداخلة الى غير النهاية
وان سلم كان لها من حيث انها باسرها قابلة للحركة مكان وذلك لا يكون بعدا وان لم يكن
فالمانع عنها ان كان الذات او ما يلازمها لم يتحرك الاجسام لما فيها من الابعاد وان كان
بعرضها فطبيعتها من حيث هى قابل للحركة ويجوز الالزام اقول توجيهه
ان نقال ان المكان ان كان بعدا مجردا فلا يخ من ان يصح الحركة على ذلك البعد او لا يصح
وكل منهما مح اما الاول فلانه ح يحتاج ايضا الى مكان لان الحركة عبارة عن الانتقال
من مكان الى اخر واذا كان مكانه ايضا بعدا افتقر هذا البعد الى بعد اخر وذلك البعد
الى بعد اخر فيلزم ان يكون هناك ابعاد متداخلة الى غير النهاية وهو باطل وبتقدير
تسليمه فالمقصود حاصل لان مجموع الابعاد الغير المتناهية قابلة للحركة فيكون لها
مكان وذلك المكان يجب ان لا يكون بعدا لانه لا محالة يكون خارجا عن كل الابعاد لما
تقدم من استحالة كون المكان جزءا والخارج عن جميع الابعاد لا يكون بعدا واما استحالة
الثانى وهو ان لا يصح الحركة عليه فلان المانع من الحركة اما ان يكون ماهية البعد او لازما
من لوازمه او عارضا من عوارضها والكل باطل اما الاولان فلاستلزامهما امتناع
الحركة على الاجسام ضرورة اشتمالها على الابعاد اما الثالث فلانه بتقدير زوال
العارض تصح الحركة على ذلك البعد اذ الفرض ان الطبيعة من حيث هى قابلة للحركة
والمانع عارض خارج وهو القسم الاول من الترديد الاول وقد ابطلنا واليه اشار بقوله
ويجوز الالزام المذكور اى المذكور فى القسم الاول من كون الابعاد غير متناهية او كون

المكان غير بعد وقال شارح الملخص المراد بالالزام المذكور رجحان ما بالعرض
على مقتضى الذات اذ البعد لذاته قابل وقد عرض مانع وفيه نظر اما اولا فلان
ذلك انما يلزم ان لو كانت الذات تقتضى شيئا والمانع يمنعها عنه وليس كذلك فيما
نحن فيه اذ الذات ليست مقتضية للحركة وانما هى قابلة لها واما ثانيا فلان كون الذات
قابلة لشى مع معروض مانع عنه ليس بمح كيف وله نظائر فى الخارج واما ثالثا فلان صريح
لفظ الملخص وكذا سياق كلام المصنف يدلان على ما ذكرنا فيجب ان يحمل عليه ولقائل ان بقول
لا نم ان مجموع الابعاد باسرها قابلة للحركة حتى يكون لها مكان فان من الجائز ان يكون
كل واحد منها قابلا للحركة ولا يكون المجموع من حيث هو المجموع قابلا لها وكذلك
لا نم ان ذلك المكان الخارج عن كل الابعاد وانما يلزم ان لو كانت السلسلة مشتملة
على جميع الابعاد وهو مم قال الثانى انه لو كان خلاء فزمان وقوع الحركة
فى فرسخ خلاء مثلا لو كان ساعة وفى فرسخ ملاء عشر ساعات وفى ملاء اخر قوامه عشر
قوام الاول ساعة فزمان ذى المعاوق كزمان عدم المعاوق وهذا خلف اقول
هذا هو الوجه الثانى من الوجوه الدالة على امتناع الخلاء وتوجيهه انه لو وجد الخلاء
لجاز ان يتحرك فيه جسم والتالى باطل اما الشرطية فلانه لو كان هناك ما يمنعه عن الحركة
لكان الخلا ملاء واما بطلان التالى فلان الجسم اذا تحرك فيه فلا يخ من ان يكون حركته
واقعة فى زمان او لا فى زمان وكلاهما باطل اما الثانى فلان كل حركة فهى فى مسافة
منقسمة فيكون وقوع نصفها قبل وقوع النصف الاخر قبلية لا تجامع البعدية فهى
بالزمان واما الاول فلانا اذا فرضنا المتحرك قطع فرسخا من الخلاء فى ساعة من الزمان
وقطع مثل هذه المسافة من الملاء ايضا فلا بد ان يكون قطع الملاء فى اكثر من ساعة واحدة
لامتناع ان يكون زمان الحركة مع العائق كزمانها لا مع العائق فلنفرض انه يقطع الملا
فى عشر ساعات ولنفرض ملاء ارق من هذا الملاء بحيث يكون نسبة قوامه الى قوام الاول
كنسبة زمان الحركة فى الخلاء الى زمانها فى الملاء الاول فيكون قوامه عشر قوام الملاء الاول
فاذا كان قوامه عشر قوام الاول كان زمان قطعه عشر زمان قطع الاول اذ كثرة الز مان

وقلته بحسب رقة القوام وغلظته فان ساعة وح يلزم ان يكون الحركة مع العايق
وهي الحركة في الملاء الارق مثل الحركة لامع العايق وهي الحركة في الخلا وهو محال بالضرورة
قال الثالث لو كان خلاء سواء كان عدما او بعدا متشابها لم يكن حصول
الجسم في بعض جوانبه اولى فلا يسكن ولا يميل اليه اقول هذا وجه
اخر على امتناع كون المكان خلاء وتقريره لو كان خلا لزم ان لا يتحرك الجسم ولا يسكن
والتالي باطل بالضرورة بيان الشرطية ان الخلاء اما بعد متشابه كما هو مذهب
افلاطون او عدم صرف كما هو مذهب المتكلمين وايا ما كان لا يكون فيه اختلاف اجزاء
وان كان كذلك امتنع ان يسكن الجسم في بعض جوانبه اذ ليس حصوله في بعضها اولى من
حصوله في غيره وامتنع ان يتحرك ويميل من بعض جوانبه الى بعض آخر لان الحركة
ترك حيز وطلب اخر وذلك لا يتم الا بامتياز الحيزين والامتياز بين الشئين يستدعي
نوع اختلاف فان قلت لم لا يجوز ان يكون المقتضي لحصوله في بعض الجوانب قوة في الجسم
او الفاعل المختار قلت ان نسبتهما الى جميع اجزاء الخلا بالسوية فالاقتضاء يؤدي الى الترجيح
بلا مرجح قال واجيب عن الاول بان الزيادة والنقصان باعتبار العرض
وعدم الاحساس بهما معا لا يستلزم التداخل والاتحاد وان ذلك البعد من حيث
هو لا يقتضي الغنى ولا الحاجة ولا يقبل الحركة مجردا وذلك لا يوجب امتناع حركته
ماديا وعن الثاني ان الحركة لذاتها تقتضي زمانا والا لكانت الحركة في الخلاء لا في زمان
كيف وكل نقله في على مسافة منقسمة ومتجزئة بانقسامها الى اجزاء بعضها قبل وبعضها
بعد ساعة بحسب هذا الفرض فيكون زمان الملاء الرقيق ساعة وعشر تسع ساعات
وعن الثالث بان الخلاء بعد متشابه مسا ولمقدار العالم وحصول بعض الاجسام في
بعض الجوانب لما بينهما من الملايمة والمنافرة واقتضاء القرب والبعد اقول
شرع في الجواب عن الوجوه المذكورة وتوجيه الجواب الاول انا لا نم ان الخلاء ليس عدميا
وقبوله للزيادة والنقصان ليس على سبيل التحقيق بل اعتبار العرض والتقدير وذلك
لا يدل على وجوديته فانه يمكننا ان نتوهم العالم على وجه يكون نصف قطره ازيد

من نصف قطر هذا العالم مع انه لا يلزم منه اثبات ابعاد موجودة خارج العالم وان سلم
ذلك لكن لا نم انه ليس وجوديا وما ذكر من الوجوه الثلثة مرفوع اما الاول فيمنع الملازمة
لان التداخل انما يلزم على تقدير عدم امتياز احد البعدين عن الاخر وهو ممنوع لانه لا يلزم
من عدم تمكن الحس من الامتياز عدم الامتياز في الواقع واما الثاني فلانا لا نم ان التجرد
ليس بعارض قوله والا لكان المفتقر الى المحل مستغنيا قلنا نم لان ذات البعد من حيث هي
لا يقتضي الاحتياج الى المحل ولا الاستغناء عنه واما الثالث فلانا نختار ان البعد المجرد
لا يقبل الحركة لعارض ولا يلزم منه المحال المذكور في القسم الاول فانه من الجايز ان يكون
هذا العارض لازما له حال تجرده ومنفيا عنه حال حلوله في المادة وح لا يلزم
من امتناع تحرك البعد المجرد امتناع تحرك الاجسام وتقرير الجواب عن الوجه
الثاني ان مساواة زمان ذي المعاوق لزمان عدمه انما يلزم على تقدير كون الحركة لا تقتضي
الزمان لذاتها بل بسبب ما في المسافة من العايق وليس الامر كذلك اما اولا فلانه لو
كان كذلك لزم كون الحركة في الخلاء لا في زمان لا يقتضي والخصم لا يجوزه لانه ينافي
ما ادعاه من مساواة الزمانين واما ثانيا فلان الحركة من حيث هي لا تستقر الا على مسافة
منقسمة متجزئة بناء على نفي الجزء وح كان وقوع نصف الحركة قبل وقوع النصف
الاخر منها والقبلية والبعدية من لواحق الزمان واذا كان كذلك فاذا فرضنا الحركة
الخلائية في العرض المذكور واقعة في ساعة كانت هذه الساعة هي التي تستحقها
الحركة لذاتها واذا فرضناها في الملاء الاول واقعة في عشر ساعات فالساعة الواحدة
تكون من مقتضى ذات الحركة وتسع ساعات من مقتضى العايق فيلزم ان يكون زمان
حركة الملاء الرقيق ساعة باقتضاء الحركة وعشر تسع ساعات باقتضاء العايق
فيزيد زمان الحركة في الملا الرقيق على الحركة الخلائية ولا يلزم المساواة واعلم
ان بعض المعاصرين جعل قوله والا لكان الحركة في الخلا لا في زمان مع قوله وكل نقله
الخ دليلا واحدا وهو ظاهر الفساد لانه لو كان دليلا واحدا بقي قوله والا لكانت
الحركة في الخلاء لا في زمان ضايعا لا فايدة فيه واعلم ان قوله منقسمة ومتجزئة يجب ان يكون

رقم

منصوب على الحال والضمير في انقسامها عايد الى المسافة اذ لو كانا مجرورين كان الضمير عايدا الى الحركة فكان المعنى ان المسافة منقسمة بانقسام الحركة وهو خلاف ما يريده المصنف لانه ليس في بيان انقسام المسافة وايضا لا يستقيم ح قوله الى اجزا بعضها قبل وبعضها بعد وتقرير الجواب عن الوجه الثالث ان يقال لا نم ان حصول الجسم في بعض جوانب الخلاء ليس اولى فان الخلاء بعد متشابه مسافة ولمقدار العالم وحصول بعض الاجسام في بعض جوانبه لما بين ذلك الجسم وبين بعض الجوانب من مناسبة او ملايمة او بسبب قرب وبعد من ذلك الجانب فان القرب يقتضي حصوله في القريب وفيه نظر قال ـــــ وعورض بان القول بالسطح باطل والا لتسلسلت الاجسام الى غير النهاية لان كل جسم فله حيز لا محالة ولما كان الحجر عند جريان الماء عليه ساكنا لا يقال سكونه بقاء نسبته مع الساكنات لان بقاء النسبة معلل بسكونه ولزم ازدياد المكان ونقصه والممكن بحاله كما اذا جعلت شمعة مدورة وبالعكس اقول ـــــ لما فرغ من ادلة القايلين بان المكان هو السطح شرع في ادلة القايلين ببطلانه وهي ثلثة الاول لو كان المكان هو السطح لزم تسلسل الاجسام والتالي باطل بيان الشرطية ان السطح الذي جعل مكانا لا بد له من جسم يقوم ذلك السطح به وكل جسم فهو يحتاج الى مكان فيكون ذلك الجسم ايضا محتاجا الى مكان فلو كان مكانه سطحا اخر افتقر ذلك السطح الى جسم اخر وذلك الجسم الى سطح اخر وهلم جرا ويلزم التسلسل ومنع التسلسل لجواز الانتهاء الى جسم لا مكان له كالفلك الاعظم عند ارسطو واصحابه الثاني لو كان المكان هو السطح المحيط بالجسم لكانت الحركة عبارة عن مفارقة سطح متوجها الى سطح اخر ولو كان كذلك لكان الواقف في الماء عند جريان الماء عليه متحركا والحس يكذبه فان قيل السكون عبارة عن بقاء مناسبة الجسم الى ساير الاجسام الساكنة واذا كان كذلك جاز ان يكون الجسم ساكنا مع تبدل السطوح عليه فلا يلزم كون الواقف المفروض متحركا قلنا انا نعلم بالضرورة ان بقاء النسبة معلل بسكون الجسم فيستحيل تعريف السكون بالبقاء

ولقائل ان يقول ... الحركة هو الانتقال من حيز الى حيز ... [illegible]

الثالث

الثالث لو كان المكان هو السطح لزم ازدياد المكان والتناقصه مع بقاء المتمكن بحاله والتالي ظاهر الفساد اما الاول فلان الشمعة المكعبة اذا جعلناها كرة فالسطح المحيط بها اصغر من السطح المحيط بها عند ما كانت مكعبة اذ الدايرة اوسع الاشكال فقد ازداد المكان مع ان الممكن بحاله واما الثاني فعند ما اذا عكست لكن قال ـــــ والدليل على امكان الخلاء انه لو فرض صفحة ملساء عن مثلها دفعة لخلا بالوسط اول زمان الارتفاع اقول ـــــ هذان دليلان استدل بهما المتكلمون في امكان وقوع الخلاء وتقرير الاول منهما انا اذا وضعنا سطحا املس لا مسام فيه على سطح اخر مثله بحيث لا يتخللهما مالئ فيمكننا ان نرفع السطح الاعلى من الاسفل بحيث يرتفع جميع جوانبه عن جميع جوانب الاسفل دفعة واحدة لان الجزء الاول من السطح الاعلى اذا ارتفع عن السطح الاسفل وبقي الجزء الثاني ملاقيا للسطح الاسفل لزم وقوع التفكك في اجزاء السطح الاعلى والحس يكذبه لا يقال الورقة المنطبقة على ما تحتها يرتفع بعض جوانبها دون البعض ولا تفكك لانا نقول نحن نفرض الكلام فيما لا ينعطف لصلابته كصفيحة من حديد وغيره فاذا ثبت امكان الارتفاع دفعة فاذا ارتفع لزم خلو الوسط عن الجسم في اول حال الارتفاع اذ لو كان هناك جسم فاما ان يقال انه كان بينهما او انتقل اليه والاول ح اذ الفرض عدم التخلل فتعين الثاني وح اما ان يكون من المسام وهو خلاف الفرض واما من الجوانب بان لا يمر في الطرف وهو ح بالضرورة او يمر وح لا يخلو من ان يقال انه حين ما يكون في الطرف يكون في الوسط او انه حين ما يكون في الطرف لا يكون في الوسط والاول ح والا لزم حصول الجسم الواحد في الزمان الواحد في اكثر من حيز واحد فتعين الثاني وهو ان يكون الوسط خاليا عن الجسم عند الحصول في الطرف واعلم ان هذا الدليل انما يتمشى على مذهب الفلاسفة واما على مذهب المتكلمين فيمكن ان يخلق الفاعل المختار في الوسط جسما عقيب الارتفاع قال ـــــ ولو لم يكن خلا للزم من حركة بقة تدافع جملة العالم لا يقال يتخلل ما وراه تكاثف قد لاحلاز زوال المقدار وحصولا لاخر موقع على وجود الهيولى وعرضية المقدار وكلاهما ممنوع اقول ـــــ هذا هو الدليل الثاني

وهذا غير تام لان ارتفاع احدى الصفيحتين عن الاخرى حركة والحركة عند مرور الزمان المتقدم في زمان الارتفاع يحصل الهواء من طرف الصفحتين الى الوسط فلا يلزم الخلاء ... [illegible]

على امكان وقوع الخلاء وتقريره لو لم يكن الخلاء موجودا لامتنعت حركة الاجسام
والتالي ظاهر الفساد بيان الشرطية ان الجسم اذا تحرك الى مكان فلابد من ان ينتقل
ذلك الجسم الذى كان في ذلك المكان الى مكان اخر اولا والثاني مح لاستلزامه تداخل الجسمين
والاول لابد من ان ينتقل الى مكان هذا الجسم المنتقل او الى مكان اخر فان كان الاول
يلزم منه الدور لانه يتوقف حركة كل واحد من الجسمين عن مكانه على حركة الاخر عن
مكانه وان كان الثاني يلزم تدافع الاجسام باسرها حتى يلزم من حركة بقة واحدة
حركة جميع السموات والارض وذلك معلوم البطلان ضرورة وهذا الدليل ايضا
لا يستقيم على مذهب المتكلمين لامكان ان يعدم بعض الاجسام عن الاحياز المنتقل اليها
ويوجد اجساما في الاحياز المنتقل عنها قوله لا يقال اشارة الى اعتراض ذكره المعلم الاول
والى جوابه وتوجيه الاعتراض لم لا يجوز ان يتحرك الى مكان مملو والجسم الذى فيه ينتقل
الى مكان اخر ولا يلزم حركة جميع الاجسام بل يتكاثف الجسم الذى قدامه ويتخلخل الذى
خلفه لان المادة قابلة للمقادير المختلفة فتخلع مقدارا اكبر وتلبس اصغر وبالعكس
وتقرير الجواب ان زوال مقدار بالتخلخل وحصول اخر بالتكاثف مبني على وجود
الهيولى وهو مم وكذا مبني على كون المقدار عرضا لما تقدم من استحالة التخلخل والتكاثف
في الجوهر وعرضية المقدار ممنوعة على ما تقدم قال ——— الفصل الثالث في الكيف
والاستقراء دل على انحصار هذه المقولة في اقسام اربعة الكيفيات المحسوسة والنفسانية
والمختصة بالكميات والاستعدادات اما القسم الاول ففيه مباحث الاول في اقسامها
الكيفيات المحسوسة ان كانت راسخة سميت انفعاليات والا فانفعالات لانفعال الحس
عنها اولا ولانها تابعة للمزاج اما بالشخص كحلاوة العسل وحمرة الدم بالنوع كحرارة النار
وبرودة الماء اقول ——— اتفق الحكماء على ان الكيف جنس لانواع اربعة والتعويل
في انحصاره فيها على الاستقراء لعدم وجدان دليل قطعي يدل على الحصر وقد ذكر الشيخ
في الشفاء لبيان الحصر وجوها اوجدها ان الكيفية اما ان يكون مختصة بالكميات كالتربيع
والتثليث اولا والثاني اما ان يكون محسوسة باحدى الحواس كالحمرة والصفرة اولا والثاني

١٨

اما ان يكون استعدادا نحو الكمالات او نقائضها كالمصحاحية والممراضية او نفس
الكمالات والنقائص كالصحة والمرض الاول هو الكيفيات الاستعدادية والثاني
الكيفيات النفسانية المختصة بذوات الانفس ولقائل ان يقول حاصل هذا التقسيم
يرجع الى ان كل كيفية غير مختصة بكمية ولا محسوسة اذا لم يكن استعدادا فهي كيفية نفسانية
وهو مم ثم اعلم ان الكيفيات المحسوسة اما ان يكون راسخة كحمرة الدم او غير راسخة
كحمرة الخجل والاول يسمى بالانفعاليات والثاني بالانفعالات ووجه التسمية وجهان احدهما
ان الحواس ينفعل عنها اولا وانما اعتبر الاولية ليخرج الاشكال فانها يحس بها بسبب
اللون وكذا الحركات والعدد لان الحس ينفعل عنهما انفعالا ثانيا والثاني ان جزئيات
هذه الكيفيات بالشخص وبالنوع تابع للمزاج الذى لا يتحقق الا عند انفعال البسايط
اما بالشخص فكحلاوة العسل فانها حصلت من امور انفعلت وتكونت عسلا واما بالنوع
فكحرارة النار فان جزئياتها في النار وان لم يكن تابعا لمزاج وانفعال اذ لا مزاج للنار لكن
من شان نوع الحرارة ان تحدث بالانفعال المزاجي فان قلت لم لا يجوز ان يكون كل واحدة
والبرودة قائمة بالبسايط لا بالمركبات فلا يكون تابعة للمزاج قلت لانا نجد للمعاجين
حرارة وبرودة فوق التي كانت حاصلة لمفرداتها واما حدوث الشكل فغير تابع للمزاج
لا بالنوع ولا بالشخص واعلم ان كلام المصنف يدل على ان هذين المعليلين يشملان
الانفعاليات والانفعالات وكلام غيره يدل على اختصاصهما بالانفعاليات والسبب
في الاختصاص قصر مدة الانفعالات وسرعة زوالها ولهذا اختصت بالانفعالات
قال ——— وهي تنقسم بانقسام الحواس الخمس الظاهرة الى الملموسات وهي الحرارة
والبرودة والرطوبة واليبوسة ويسمى كيفيات اول لتكيف البسايط بها اولا والخفة
والثقل والصلابة واللين والملاسة والخشونة والى المبصرات وهي الالوان والاضواء
والى المسموعات والى الاصوات والحروف والى المذوقات وهي الطعوم والى المشمومات
وهي الروائح اقول ——— الكيفيات المحسوسة تنقسم بانقسام الحواس الظاهرة
الى خمسة اقسام وانما سميت الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة بالكيفيات الاول

لان تكيف البسايط اي العناصر بهذه الكيفيات الاربع قبل تكيفها بساير الكيفيات ولهذا قيل
ان الاستقراء دال على الاجسام قد تخلو عن جميع الكيفيات الا عن هذه الاربع او ما ينسب
اليها فانه قد يوجد الجسم ولا لون فيه ولا رايحة ولا طعم خاليا عن الكيفيات الاول فان قلت
العناصر لا تخلو عن الخفة والثقل ايضا وليسنا من الكيفيات الاول قلت تكيف البسايط بالحرارة
والبرودة اقدم من تكيفها بما ذكرت اذ الحرارة هي التي تفيد الخفة والبرودة الثقل
واما تفسير الاولية باتصاف البسايط بها قبل التركيب فليس بشي قال الثاني
الملموسات الحرارة والبرودة من اظهر المحسوسات وابينها والحرارة تخص بتفريق
المختلفات وجمع المتماثلات من حيث انها تصعد الالطف فالالطف فيلحق كل جزء بما يشاكله كل
مقتضى طبعه الا اذا كان الالتحام شديدا فيفيد السيلان ودوران كان اللطيف
والكثيف قريبا من الاعتدال لما بينهما من التلازم والتجاذب كما في الذهب وتسيلان كان
الكثيف غالبا لا في الغاية كالحديد وتصعدا بالكلية ان قويت واللطيف اكثر
اقول لما فرغ من ذكر اقسام الكيفيات المحسوسة اجمالا شرع في ذكرها تفصيلا وبدا
بتحقيق الكيفيات الملموسة لانه لا يخلو جسم عن شي منها وقد يخلو عن الكيفيات البصرية
والمسموعة والمشمومة والمذوقة ولذلك سميت الملموسات اوايل المحسوسات واعلم
ان الحرارة والبرودة من اظهر الكيفيات المحسوسة وكل ما كان كذلك كان عسا عن التعريف
ولذلك عدل المصنف عن التعريف الى ذكر الخواص ومن خواص الحرارة تفريق المختلفات
وجمع المتماثلات وسبب ذلك انها تفيد السخونة والسخونة مقتضية للميل المصعد
والمركب تختلف اجزاؤه في سرعة الانتقال وبطيه لان ما كان من الاجزاء الطف كان اقبل
المصعود فان الهواء اقبل له من الماء والماء من الارض فاذا سخنت النار جسما مركبا صعدت
الاجزاء اللطيفة دون الكثيفة فتضم الجزء الهوائي الى اجزاء هوائية والارضي الى اجزاء
ارضية فيحصل من ذلك تفريق المختلفات واجتماع المتشاكلات وهذا الجمع والتفريق
انما يعرضان في المركب الذي لا يكون بساطة شديدة الالتحام اما الذي يكون التحام اجزائه
شديدا فاما ان يكون اللطيف والكثيف متساويين او يغلب احدهما على الاخر فان تساويا

حرر

حدث من تاثير الحرارة القوية حركة دورية لذلك المركب اذ اللطيف يطلب الصعود
والكثيف يطلب الهبوط وبسبب التلازم الشديد والالتحام القوي لا يمكن الانفصال
فيجذب الكثيف اللطيف الى اسفل ويجذب اللطيف الكثيف الى فوق فيحدث الحركة
الدورية كما في الذهب اذا اذاب بالحرارة وان كان احدهما غالبا فان كان الغالب هو
الكثيف فان لم يكن غالبا جدا اثرت النار في تلينه لا في تسيله كالحديد وان كان غالبا
جدا لم تقو على تلينه ايضا كما في الياقوت والطلق وان كان الغالب هو اللطيف يصعد
اللطيف ويستصحب الكثيف ان قويت الحرارة كالنحاس المزنجر بالنوشادر زنجفرقوته
فان قيل لا نم ان الحرارة تجمع المتشاكلات فانها تفرق الماء بالتصعيد وترمد الحطب وتفرقه
قلنا جمع المتشاكلات محسوس وقولكم انها تفرق الماء بالتصعيد ليس كذلك بل اذا احالت حالـ
جزءا من الماء هواء فارق ذلك الجزء الماء ليس من طبيعته ثم يلزم ان يختلط بذلك الهواء
اجزاء مائية فتصعد مع ذلك الهواء واما الحطب فلان الاجزاء الارضية فيه متماسكة
بالرطوبات المائية التي فيها فاذا فرقت بين الرطب واليابس عرض منه تناثر الاجزا
اليابسة قال والاشبه ان الحرارة الغريزية النارية وكذلك الحرارة الفايضة ضـ
عن الكواكب وقيل هي حرارة الجزء الناري المنكسر اقول اختلف الحكما
في الحرارة الغريزية والقول الاشبه بالحق ان الحرارة جنس لانواع ثلثة الاول
الحرارة النارية وهي غير ملايمة للحيوة لان الحيوة لا يتبعها الثاني الحرارة التي في بدن
الانسان الملايمة للحيوة وهي الحرارة الغريزية الثالث الحرارة الفايضة عن الاجرام
السماوية فيكون كل واحد منها مغايرة للاخرى بالنوع والدليل على ان الحرارة
النارية مغايرة للحرارة والغريزية كون النارية غير ملايمة للحيوة بخلاف الغريزية
وعلى انها مغايرة للحرارة الفايضة من الاجرام السماوية تاثير حر الشمس في عين
الاعشى دون حرارة النار واختلاف الاثار دال على اختلاف المؤثرات وذهب بعضهم الى
ان الحرارة الغريزية هي حرارة الجزء الناري المنكسر بسبب الامتزاج وذلك لان الجزء
الناري اذا اختلط بساير الاجزاء افاد لذلك المركب طبخا واعتدالا وقواما غير بالغ خالط سائر

في الكثرة الى حيث يبطل قوله وحركته ولا في القلة الى حيث يعجز عن الطبع الموجب
للاعتدال فما حصل بسبب ذلك الجزء من الحرارة والاعتدال هو الحرارة الغريزية
قال ــــــ ويحدث الحرارة بالحركة ودليله التجربه لايقال لو كانت الحركة
مسخنة لسخنت العناصر الثلاثة فصارت نيرانا بسبب حركات الافلاك لان الافلاك
لا تقبل السخونة فلا تسخن ولا تسخن ما يجاورها اقول ــــــ التجربة دلت على
ان الحركة من اسباب الحرارة وانكر صاحب المعتبر حصولها بالحركة وقال لو كانت الحركة
توجب الحرارة لاثرت الحركات السريعة التى للافلاك فى تسخين العناصر حتى يصير الكل
نارا لحقارة العناصر بالنسبة الى الافلاك والتالى باطل واجيب عنه بمنع الشرطية لانه
انما يصدق ان لو كانت الحركات الافلاك تسخن الافلاك حتى يلزم من سخونتها سخونة
العناصر وليس كذلك لان الافلاك غير قابلة للسخونة والحكم كما يعتبر فيه الفاعل يعتبر فيه
القابل ايضا فاذا لا يلزم من حركة الافلاك سخونة العناصر فان قلت حركة الافلاك توجب
حركة العناصر والعناصر قابلة للسخونة فلو كانت الحركة مسخنة لزم ما ذكرنا قلنا لا نم
لان حركة الافلاك حركة العناصر والذى يدل على خلافه ملاسة السطح المقعر
لفلك القمر والسطح المحدث لكرة النار فلا يلزم من حركة فلك القمر حركة العناصر
قال ــــــ واما البرودة فقيل هى عدم الحرارة ومع بان المحسوس ليس عدم
الحرارة ولا الجسم والا لكان الاحساس بالجسم احساسا بالبرودة واما الرطوبة
فقال الامام هى البلة المقتضية لسهولة الالتصاق والانفصال لايقال فيكون
العسل ارطب من الماء اذ هو الصق منه لانه ينفصل بعسر وقال الحكما هى كيفية
توجب سهولة قبول التشكل وتركه وهو السيلان فانه عبارة عن حركات توجد فى
اجسام متفاصلة فى الحقيقة متواصلة فى الحس يدفع بعضها بعضا حتى لو وجد
ذلك فى التراب كان سيالا اقول ــــــ ذهب بعض القدما الى ان البرودة عدم
الحرارة عما من شانه ان يكون حارا فالتقابل بينهما تقابل العدم والملكة والامام
ابطل هذا المذهب بانه لو كان كذلك لكان الذى تدركه من الجسم البارد اما عدم الحرارة

والنفس

واما نفس الجسمية والاول باطل لان العدم لا يحس به والثانى ايضا باطل والا لكان
ادراكنا الجسم حين صيرورته حارا ادراكا برودته لان نفس الجسمية لم يتغير فتعين
ان يكون البرودة زايدة على نفس الجسمية ووجودية فيكون التقابل بينها وبين
الحرارة تقابل التضاد واما الرطوبة فاختلفوا فيها واختار الامام انها عبارة عن البلة
المقتضية لسهولة التصاق الجسم بغيره وسهولة انفصاله عنه فعلى هذا لا يكون
الهوا رطبا لانه لا يلتصق بغيره واعترض عليه الشيخ بان الرطوبة لو كانت عبارة
عن ذلك لزم ان يكون العسل والدهن ارطب من الماء لانهما اشد التصاقا منه
واجاب عنه الامام بان الرطوبة ليست عبارة عما يقتضى سهولة الالتصاق فقط بل عنه
وعما يقتضى سهولة الانفصال ايضا ولا شك ان انفصال الماء عما يلتصق به اسهل من انفصال
العسل والى هذا الاعتراض مع جوابه اشار بقوله فيكون العسل ارطب الخ وذهب
الحكما الى ان الرطوبة كيفية تقتضى سهولة قبول التشكل وسهولة تركه واعترض عليه
يلزم منه كون النار ارطب العناصر لكونها اقبل للاشكال الغريبة لكونها الطف وذلك
مما لم يقل به احد والحق ان هذا النزاع انما هو فى امر لفظى لان هذين الامرين اعنى سهولة
قبول الالتصاق والانفصال وسهولة قبول الاشكال وتركها كل واحد منهما معلوم
بالضرورة والنزاع ما وقع الا فى ان المسمى بلفظ الرطوبة اى الامرين هو واعلم ان الرطوبة
غير السيلان بان السيلان عبارة عن حركات توجد فى اجسام متفاصلة فى نفس الامر
متصلة عند الحس يدفع بعضها بعضا فيحصل الحركة بواسطة التدافع وقد يحصل
هذا المعنى فى الاجسام اليابسة كالتراب والرمل ولا رطوبة هناك فدل على التغاير
قال ــــــ واليبوسة مقابلها على كلا الرايين اقول ــــــ اليبوسة تقابل الرطوبة
على كلا الرايين فعلى راى الامام عبارة عن الكيفية التى بها يكون الجسم عسر الاتصال والانفصال
وعلى راى الشيخ عبارة عن الكيفية بها يصير الجسم عسر التشكل بالاشكال الغريبة وعسر
الترك لها والتقابل بينهما تقابل التضاد اللهم الا ان يفسر الرطوبة بكيفية لا تمنع الانفصال
والانفصال او لا يمنع قبول الاشكال وتركها واليبوسة بكيفية تمنع ذلك فيكون بينهما

تقابل العدم والملكة ضرورة ان الرطوبة عدمية على هذا التفسير وفي تعريف السوية
على مذهب الشيخ نظر لصدقه على الصلابة قال واما الخفة والثقل فهما
قوتان يحس من محلهما بواسطتهما مدافعة صاعدة او هابطة ويسميها المتكلمون اعتمادا
والحكما ميلا طبيعيا وهو لا يوجد في الجسم المتمكن في حيزه الطبيعي لامتناع المدافعة
عنه واليه ثم الميل قد يكون نفسانيا كاعتماد الانسان على غيره وقسريا كالميل الحجر
المرمي الى فوق وقد يجتمع ميلان الى جهة واحدة كما في الحجر المرمي الى اسفل والانسان
المنحدر والى جهتين ان فسرناه بما يوجب المدافعة اليهما ولذلك تختلف حال الحجرين
المرميين الى فوق بقوة واحدة اذا اختلفا في الصغر والكبر اقول الخفة قوة
يحس من محلها بواسطتها مدافعة صاعدة اي من المركز كما يحس في الزق المنفوخ المسكن
تحت الماء قسرا والثقل قوة يحس بها من محلها مدافعة هابطة اي الى المركز كما في الحجر
المسكن في الجو قسرا وبعبارة اخرى الثقل قوة طبيعية يتحرك بها الجسم الى الوسط اعني
مركز العالم والخفة قوة طبيعية يتحرك بها الجسم من الوسط ثم هذه المدافعة يسميها
المتكلمون اعتمادا والحكماء ميلا طبيعيا والميل لا يوجد في الجسم اذا كان في حيزه الطبيعي
لان المدافعة اما ان تكون عن الحيز او الى الحيز وكلاهما باطل لاستلزام الاول كون الشيء
مطلوبا ومهروبا بالطبع والثاني تحصيل الحاصل لا يقال انا اذا وضعنا اليد تحت الحجر
وجدنا فيه مدافعة مع كونه في حيزه الطبيعي لان الحجر انما يكون في حيزه الطبيعي لو كان
مركز ثقله منطبقا على مركز العالم والميل على ثلاثة اقسام نفساني وطبيعي وقسري
لان انبعاثه اما ان يكون من نفس الجسم او من امر خارج عنه والثاني هو القسري والاول
اما ان يكون اراديا وهو النفساني اولا وهو الطبيعي كالحجر المنحدر من فوق وقد يجتمع
ميلان الى جهة واحدة سواء كان احدهما طبيعيا والاخر قسريا او كان احدهما طبيعيا
والاخر نفسانيا والاول كما في الحجر المرمي الى اسفل بان حركته اسرع مما اذا تحرك
بطبعه الى اسفل فدل على ان فيه ميلين والثاني كالانسان المنحدر فانه قد اجتمع فيه ميل
طبيعي وارادي اما الارادي فظاهر واما الطبيعي فلان الانحدار اسهل عليه من الصعود
واما

واما جواز اجتماع الميلين المختلفين الى جهتين فمبني على ان الميل مفسر بنفس المدافعة
او مفسر بقوة توجب المدافعة اعني مبدا المدافعة وعلتها فان فسر بالاول امتنع اجتماعهما
الى جهتين لان المدافعة الى الشيء وعنه لا يجتمعان وان فسر بالثاني جاز اجتماعهما لانا نجد عنهما
حال الحجرين المرميين من يد واحدة في مسافة واحدة بقوة واحدة مختلفة في سرعة
الحركة وبطئها اذا كان احدهما اصغر والاخر اكبر فدل ذلك على ان في الحجر الكبير مع الميل
القسري ميلا طبيعيا اي مبدا مدافعة يمنعه عن سرعة الحركة ومن شانه ان يحدث المدافعة
بالفعل اذا زال العائق وان كان معلولا حال وجود العائق قال والصلابة هي
عبارة عن ممانعة الغامز واللين عدمها وقيل هما كيفيتان يقتضيانهما والملاسة والخشونة
استواء وضع الاجزاء ولا استواؤه فهما من مقولة الوضع الا اذا فسرتا بكيفيتين الوضع
اقول الصلابة عبارة عن ممانعة الغامز واللين عبارة عن عدمها فيكون بينهما
تقابل العدم والملكة وقد يفسر الصلابة بكيفية تقتضي ممانعة الغامز واللين بكيفية
تقتضي عدم الممانعة فيكون بينهما تقابل التضاد والملاسة عبارة عن استواء وضع الاجزاء
التي في ظاهر الجسم والمراد باستواء وضع الاجزاء ان تكون باسرها على سمت واحد بحيث
لا يكون بعضها ارفع وبعضها اخفض والخشونة عبارة عن اختلاف وضع تلك الاجزاء فعلى
هذا يكون من مقولة الوضع لا يقال ان هذين التعريفين انما يستقيمان على راي المتكلمين
لا على الحكماء لان الحكماء وان لم يقولوا بوجود الاجزاء بالفعل لكن قالوا بوجودها بالقوة
فاذا كان الجسم بحالة اذا فرضت اجزاؤه كانت مستوية كان املس والا كان خشنا واما اذا
فسر الملاسة بكيفية تابعة لاستواء الاجزاء والخشونة بكيفية تابعة
لاختلافها كانتا من مقولة الكيف قال الثالث في تحقيق المبصرات اما الالوان
فظاهرة المحسوسات ماهية وقيل للبياض يحصل لمخالطة الهواء للاجسام الشفافة
المتصغرة كما في الثلج والبلور المسحوق وموضع الشق من الزجاج والسواد من حاله الجسم
وعدم غور الضوء فيه واجيب بان ذلك قد يكون سبب حدوثهما والبياض يحدث
فيما لا يعقل فيه ذلك كالبيض المسلوق ودواء الحدراء فانهما بعد الطبخ والانعقاد يصيران

انقل والكثف اقول ذهب الاوايل الى ان المبصرات انما هي اللون والضوء
وما عداهما انما يبصر بواسطتهما اما الالوان فاظهر المحسوسات حقيقة ووجودا
فاستغنى عن تعريفها واثباتها بالدليل ومن القدما من زعم انه لا حقيقة للالوان اصلا
وقال ان البياض ليس في نفسه كيفية وجودية وانما هو امر يتخيل للحس عند امتزاج الهواء
مع الاجسام الشفافة المتصغرة الاجزاء كما في الثلج والبلور المسحوق وزبد الماء واما
السواد فانما يتخيل لعدم غور الضوء في الجسم لكثافته وانه ماج اجزائه وباقي الالوان
تتخيل بحسب خلاف التشفيف وتفاوت اختلاط الهواء واجاب المحققون بان ما ذكرتم
من امتزاج الهواء وعدم غور الضوء قد يكون سببا لحدوثهما وتخيلهما وغايته ما في الباب
ان يكون السواد والبياض ايجادا من ذلك السبب لا يكونان حقيقيين ولا يلزم
من ذلك كونهما غير حقيقيين ولا وجوديين مطلقا والذي يدل على خلاف ذلك انا نحس
بالبياض فيما لا يعقل فيه ما ذكرتم من سببية امتزاج الهواء كالبيض المسلوق والدواء
المسمى بلبن العذراء اما البيض فلانه اذا سلق صار بياضه الشفاف ابيض وليس ذلك
لان النار احدثت فيه هوائية لان بياضه لو كان بسبب ذلك لوجب ان يكون بعد الطبخ
اخف واللازم باطل لانه بعد الطبخ اثقل مما كان قبله واما لبن العذراء فلانه يخف بعد
الابيضاض وقبل الابيضاض لا يخف ولو كان سبب الابيضاض مخالطة الاجزاء الهوائية
للاجزاء المائية لما خف بعد الابيضاض فدل ذلك على ان الاجزاء الهوائية بعد الابيضاض
اقل والارضية اكثر واعلم ان منهم من سلم ان السواد لون حقيقي دون البياض وفرق
بان السواد لا ينسلخ عن الجسم والبياض قابل لكل الالوان والقابل لكلها يكون عاريا عن
كلها قال والمشهور ان اصل الالوان هو السواد والبياض والباقي يتركب
منهما وقيل والحمرة والخضرة والصفرة وزعم الشيخ ابو علي ان وجود الالوان مشروط
بالضوء لانا لا نحس بها في الظلمة وذلك اما لعدمها والعايق الظلمة والثاني باطل
لان العدم لا يعرف فتعين الاول والاعتراض عليه لم لا يجوز ان يكون الضوء شرط
ابصارها فلا يرى عند عدمه فرع الالوان قد توجد شديدة اذا كانت صرفة وضعيفة

اذا اختلط

اذا اختلطها اجزاء صغار بضادها اختلاطا لا يتميز معه اقول من الناس
من ظن اللون الحقيقي ليس الا السواد والبياض وما عداهما انما يحصل من تركيبهما
ومنهم من زعم ان الالوان الحقيقية خمسة السواد والبياض والحمرة والخضرة والصفرة
وجعل البواقي مركبة منها والكل محتمل لانه قد علم بالتجربة ان اجساما مختلفة اذا
سحقت جدا وخلطت ظهرت بحسب مقادير المختلطات الوان مختلفة فمن المحتمل
ان يكون ساير الالوان كذلك لكن البصر لعجزه عن التمييز يظنها الوانا مفردة وقد
وقع في كلام الشيخ ان الالوان معدومة في الظلمة ثم تتجدد عند الاضاءة لانها غير
مرئية في الظلمة فعدم الرؤية اما لعدمها وهو المطلوب او لكون الظلمة مانعة
من الرؤية وهو باطل لان الظلمة عدم والعدم لا يكون مانعا وتوجيه الجواب
منع الحصر لان ههنا قسما اخر وهو ان يكون الابصار مشروطا بالاضاءة فيكون عدم
الرؤية لعدم شرطها ويتفرع على وجود الالوان اشتداد بعضها وضعف بعضها
ويحتمل ان يكون سبب ذلك ان الالوان اذا لم يخالطها ما يخالفها بل بقي صرفة
كانت شديدة وان اختلطت الاجزاء السود مثلا بالاجزاء البيض اختلاطا لا يتميز
بعضها عن بعض في الحس فيرى هذا الابيض اقل بياضا من الابيض الذي لم يخالطه لون
اخر ولما كانت مراتب الاختلاط كثيرة كانت مراتب شدة البياض وضعفه كثيرة
قال واما الاضواء فقيل انها اجسام شفافة تنفصل عن المضيء لانها متحركة
بدليل انحدارها عن الكواكب وانعكاسها وكل متحرك جسم واجيب بمنع الصغرى وبدليلها
وعورضت بانها لو كانت اجساما لتحرك بعض طباعها لتحركت الى جهة واحدة
وايضا لو كانت اجساما فان كانت محسوسة سترت ما تحتها وكان الاكثر ضوءا اكثر
سترا والواقع خلافه وان لم تكن محسوسة لم يكن الضوء محسوسا وقيل هو اللون
ومنع قد يحس به دون اللون كالبلور اذا كان في ظلمة اقول الضوء من الكيفيات
المحسوسة وهو مغاير اللون وقد يعرف بانه كمال للشفاف من حيث هو شفاف
وذهب قوم من القدماء الى ان الضوء اجسام شفافة تنفصل عن المضيء وتتصل



بالمستضيء لانها متحركة وكل متحرك جسم اما الصغرى فلانا نشاهد انحداره من الشمس
ولانه ينعكس عما يلقاه الى غيره والانعكاس حركة واما الكبرى فظاهرة لاستحالة الانتقال
على الاعراض واجيب بالمنع والمعارضة اما المنع فتوجيهه ان يقال لا نم ان الضوء يتحرك
والانحدار لم فان المضيء لما كان عاليا سبق الى الوهم انحدار الضوء من عنده وليس كذلك بل
المقابل للمضيء يتكيف بالضوء وكون الانعكاس حركة لم ايضا بل هو التكيف المذكور واما
المعارضة فمن وجهين احدهما انها لو كانت اجساما متحركة لكانت حركتها اما طبيعية
او قسرية او ارادية والاخير باطل بالضرورة والثاني ملزوم للاول والاول ايضا
والا لكانت حركتها الى جهة واحدة فكانت الاستضاءة مختصة بالجهة التي يتحرك
اليها الضوء وليس كذلك الوجه الثاني هو ان الاضواء لو كانت اجساما لا يخلو اما ان تكون
محسوسة اولا والتالي باطل بقسميه اما الشرطية فظاهرة واما بطلان كونها محسوسة
فلانها لو كانت محسوسة لكانت ساترة لما تحتها لان كل مرئي مانع عن ابصار ما وراءه
كما يجيء ولو كانت ساترة لزم ان من ازداد ازداد النور ازداد الستر والامر بالعكس
واما كونها محسوسة فلاستلزامه كون الضوء غير محسوسة وهو باطل بالضرورة وذهب
الى ان الضوء هو اللون وقالوا ظهوره المطلق ضوء وخفاؤه المطلق ظلمة والمتوسط
بينهما ظل والجواب انه قد يحس بالضوء دون اللون كالبلور اذا كان في ظلمة وقد وقع
عليه الضوء فانا نرى ضوءه دون لونه فدل ذلك على المغايرة وايضا ان الضوء
قد يوجد في الهواء ولا لون قال ثم ان منها ما هو اول وهو الحاصل في مقابلة
المضيء لذاته ويسمى ضياء ان قوي وشعاعا ان ضعف وما هو ثان وهو الحاصل من
من مقابلة المضيء بالغير كالحاصل على وجه الارض وقت الاسفار وعقيب الغروب
ومن مقابلة القمر ويسمى نورا وظلا ان حصل من مقابلة الهوا المتكيف به واما اللمعان
كما يحس بالجدار المضيء لضعف لونه والذي يرى فوق على الاجسام يسمى لمعانا فان كان
ق ذاتيا يسمى شعاعا كما للشمس والا بريقا كما للمرآة اقول يريد ان يشير الى الفرق
بين الضياء والنور والشعاع واللمعان والبريق فاعلم ان الاضواء على قسمين منها ما هو

او

اول ومنها ما هو ثان اما الضوء الاول فهو الحاصل للشيء من مقابلة المضيء لذاته
كالضوء الحاصل على وجه الارض من مقابلة الشمس وهذا الضوء ان كان قويا يسمى
ضياء كما في وسط النهار مثلا وان كان ضعيفا يسمى شعاعا واما الضوء الثاني فهو
الحاصل من مقابلة المضيء بالغير كالضوء الحاصل على وجه الارض وقت الاسفار وعقيب
الغروب من مقابلة الهواء المستضيء بالشمس وكالضوء الحاصل من مقابلة القمر المستضيء
بالشمس والضوء الثاني يسمى نورا والظل نوع من الضوء الثاني وهو الحاصل من
مقابلة الهواء المتكيف بالضوء الحاصل وقت الاسفار فالنور اعم من الظل واعلم ان
ظاهر كلام المصنف يدل على ان ضوء القمر لا يسمى نورا وكلام الامام في الملخص يدل على ان
ضوء الشيء ان كان من غيره يسمى نورا قوله وانما لم نحس به الخ جواب سؤال مقدر
وهو ان الهواء لو كان متكيفا بالضوء لوجب ان يحس به مضيئا كما يحس بالجدار حال
تكيفه بالضوء مضيئا وليس كذلك وتقرير الجواب ان الهواء له لون ضعيف فلاجله
يتكيف بضوء ضعيف بخلاف الجدار وامثاله ومن جعل السؤال متعلقا بالظل فقد
اخطأ اذ الجواب لا يستقيم ح وصريح لفظ الملخص يدل على ما قررنا واما اللمعان
فهو الضوء الذي يرى فوق على الاجسام ويستر لونها وكأنه شيء يفيض عنها وهو
ان كان من ذات ذلك الشيء كما للشمس يسمى شعاعا وان لم يكن من ذاته يسمى بريقا كما
للمرآة قال والظلمة عدم النور عما من شأنه وقيل هي كيفية تمنع الابصار
ومنع بانه لو كان كذلك لوجب ان لا يرى الجالس في الظلمة نارا توقد بقربه وما حولها
وللقائل ان يقول المانع ظلمة تحيط بالمرئي لا بالرائي اقول الظلمة بالتفسير
الاول عدمية وبالتفسير الثاني وجودية وقد اعترض على الثاني بانه لو جلس شخص
في غار مظلم وخارج الغار جماعة اوقد وا نارا فان القاعد في الغار يراهم وهم لا يرونه
فلو كانت الظلمة كيفية وجودية لكانت مانعة من في الغار عن ابصارهم كما منعتهم
عن ابصاره وللقائل ان يمنع الملازمة بان مانعية الظلمة مشروطة باحاطتها بالمرئي
لا بالرائي فلا يلزم ما ذكرتم قال الرابع في تحقيق المسموعات الحروف



كيفيات تعرض للاصوات فتميز بعضها عن بعض في الثقل والحدة وهي تنقسم الى مصوت وهو حروف المد واللين والى مصمت وهو ما عداها اقول الكيفيه المسموعة قسمان الصوت والحرف وكل منهما لجلاء ماهيته غني عن التعريف وقد عرف الصوت باصطكاك الاجسام الصلبه ورد بان الاصطكاك مماسه ومبصرة والصوت ليس كذلك واما الحروف فذكر المصنف انها كيفيات تعرض للاصوات فتميز الكيفيات بعض الاصوات عن بعض اخر في الثقل والخفة فان بعض الاصوات التي عرضها الحروف خفيف وبعضها ثقيل وبعضها اخف وبعضها اثقل واحترز بهذا القيد اعني قوله في الخفة والثقل عن كون الصوت طنانا وغير طنين فان الطنين كيفيه تعرض للصوت وتميزه عن صوت اخر لكن لا في الثقل والخفة واما طول الصوت وقصره فقد خرج عن التعريف بالكيفيات وقال الشيخ الحرف هيئة عارضه للصوت يتميز بها عن صوت آخر مثله في الحدة والثقل تميزا في المسموع واحترز واحترز بالقيد الاخير عن الطول والقصر والطيب فانها ليست مسموعة اما الاولان فلانها عن الكميات واما الطيب فلانه تناسب بعض اجزاء الصوت الى بعض تناسبا يلايم الطبع وهو ليس بمسموع بل معقول والحروف تنقسم الى مصوت وهو حروف المد واللين اذا كانت حركة ما قبلها من جنسها والى مصمت وهو ما عداها ويسمى الصامت ايضا قال والمشهور ان السبب القريب لا كثري للصوت تموج الهواء لقرع او قلع عنيف وان الاحساس به يتوقف على وصول الهوا الى الصماخ لانه يميل بهبوب الريح ويتخلف عن مشاهدة السبب كما في ضرب الفاس ولانه لو وضع طرف انبوبة على صماخ انسان وتكلم فيه لم يسمع غيره اقول ليس المراد بالتموج ان الهواء الواحد بعينه يحمل الصوت وينقله الى الصماخ بل يعني به حالة شبيهة بتموج الماء فانه تحدث بصدم بعد صدم وسكون بعد سكون ثم التموج تحدث باحد امرين قرع عنيف او قلع عنيف والقرع امساس عنيف بين قارع ومقروع والقلع تفريق عنيف للجسم الثقيل والمشهور ان الاحساس بالصوت وادراكه يتوقف على وصول الهوا

المتموج الى الصماخ واستدل عليه بوجوه احدها ان الصوت يميل من جانب الى جانب اخر عند هبوب الرياح فقد يؤذن المؤذن من جهة ويسمع صوته من جهة اخرى الوجه الثاني انا نشاهد ضرب الخشب بالفاس من بعيد ونرى سماع الصوت يتخلف الى حين وصول الهواء المتموج الى الاذن فلو لم يتوقف على ذلك لسمعنا الصوت حال مشاهدة الصوت الوجه الثالث ان من اخذ انبوبة ووضع احد طرفيها على فمه وطرفه الآخر على صماخ غيره وتكلم فيها بصوت سمع ذلك الانسان دون غيره من الحاضرين لان الهواء انما وصل الى صماخه دون صماخ غيره واعلم ان حاصل هذه الوجوه راجع الى امر واحد وهو انه متى وصل الهوا الحامل للصوت الى الصماخ يحس به ومتى لم يصل لم يحس به وهو الدوران وانه غير قاطع لكن يفيد غلبة الظن قال وانه محسوس في الخارج والا علمت جهته والصدا صوت تحصل من انصراف هواء متموج عن جبل او جسم املس اقول ذهب قوم الى ان الصوت لا وجود له في الخارج بل انما يحس به حال وصول الهواء الى الصماخ وقال المحققون انه موجود في الخارج قبل وصوله الى الصماخ وحال كونه يحس وذلك لانا ندرك جهته عند السماع ولولا وجوده في الخارج لما كان كذلك كما ان الذوق واللمس لما لم تحصلا الا عند الحاسين لم يدرك جهتهما واعلم ان تموج الهوا قد يقاومه جسم كجبل او جدار املس ويمنعه عن النفوذ فينصرف عن هذا الجسم الى جهة الاولى على مثل ذلك الشكل فتحدث صوت اخر من هذا التموج الثاني ويسمى هذا الصوت بالصدى قال الخامس في تحقيق الطعوم الجسم اما ان يكون كثيفا او لطيفا او معتدلا والفاعل فيه اما الحرارة او البرودة او المعتدل بينهما فيفعل الحار بالكثيف مرارة وفي اللطيف حرافة وفي المعتدل ملوحة والبرودة في الكثيف عفوصة وفي اللطيف حموضة وفي المعتدل قبضا والمعتدل في الكثيف حلاوة وفي اللطيف دسومة وفي المعتدل تفاهة وقد يطلق التفه على ما لا طعم له او لا يحس بطعمه كالنحاس فانه لا يتحلل منه ما يخالط اللسان فيحس به وقد يجتمع طعمان

كالمرارة والقبض والحموضة ويسمى البشاعة والمرارة والملوحة في السبخة ويسمى الزعوقة اقول المشهور ان الطعوم تسعة وذلك لان الجسم الحامل للطعم اما لطيف او كثيف او معتدل والفاعل في الثلثة اما الحرارة او البرودة او المعتدل بينهما على ما ذكره المصنف وهو ظاهر وقيل اصولها اربعة الحلاوة والمرارة والحموضة والملوحة وما عداهما مركب منها وكلا القولين محتمل وقد يطلق التفه على ما لا يكون له طعم حقيقة وعلى ما لا طعم في الحس وهو الذي له طعم في نفسه الا انه لشدة تكاثفه لا يتحلل منه اجزاء تخالط اللسان فيدركه ثم اذا احتيل في تحليل اجزائه وتلطيفها احس منه بطعم كالنحاس والحديد وقد يجتمع في الجسم الواحد طعمان او اكثر فالاول كاجتماع المرارة والقبض في الحضض وهو دواء معروف والثاني كاجتماع المرارة والحرافة والقبض في الباذنجان واعلم ان القبض والعفوصة يتقاربان لكن القابض يقبض ظاهر اللسان فقط والعفص يقبض الظاهر والباطن قال السادس في المشمومات الروائح الموافقة للمزاج يسمى طيبة والمخالفة يسمى منتنة وقد يقال رائحة حلوة وحامضة باعتبار ما يقارنها وليس لانواعها اسماء خاصة وسبب الاحساس بها وصول الهواء المتكيف بها الى الخيشوم وقيل المختلط باجزاء لطيف متحلل عن ذي الرائحة اقول المشمومات هي الروائح وليس لانواعها اسماء مخصوصة الا من وجهين احدهما من جهة الموافقة والمخالفة كما يقال رائحة طيبة او منتنة والثاني ان يشتق لها من الطعوم المقارنة لها اسم فيقال رائحة حلوة او حامضة ثم قيل سبب الاحساس بالروائح ان الهواء يتكيف بنوع منها فيصل الى الخيشوم وقيل انه يتحلل من ذي الرائحة اجزاء لطيفة يختلط بها الهواء فيصل الى الخيشوم فسبب الاحساس هو وصول الهواء المختلط بتلك الاجزاء قال واما القسم الثاني من الكيفيات النفسانية فهي الحيوة والصحة والمرض والادراك وما يتوقف عليها الادراك كالقدرة والارادة فما كانت منها راسخة سميت ملكة وما ليس كذلك سمي حالا وبيانها في مباحث الاول في الحيوة وهي قوة تتبع الاعتدال النوعي وتفيض عنها ساير القوى واستدل الحكيم على مغايرتها لقوتي الحس

والتغذية

والتغذية بان العضو المفلوج حي وليس بحساس والعضو الذابل حي وليس بمغتذ لجواز ان يمنعها عنه مانع لا يقال القوة ما يؤثر بالفعل لانه لو سلم لزم ان لا يبطل نفس القوة عليه لا عدمه وبان غاذية النبات تخالف غاذية الحيوان بالذات اقول لما فرغ من الكيفيات المحسوسة باقسامها شرع في الكيفيات المختصة بذوات الانفس وهي تنقسم الى اصناف كالحيوة وما يتوقف عليها كالصحة والمرض والادراك وما يتوقف على الادراك كالقدرة والارادة وهذه الكيفيات ان كانت راسخة سميت ملكة وان لم يكن راسخة سميت حالا والاختلاف بينهما بالعوارض المفارقة لا بالفصول لان الكيفية النفسانية الواحدة بالشخص قد يكون حالا وملكة باعتبارين كالكتابة فانها في ابتدائها يكون حالا واذا استحكمت صارت ملكة قوله وبيانها اي بيان هذه الكيفيات في مباحث الاول في الحيوة وانما بدا بها لتقدمها على ما عداها من الاقسام وهي عبارة عن قوة تتبع الاعتدال النوعي وتفيض عنها ساير القوى والمراد بالاعتدال النوعي هو الاعتدال الذي يليق بكل نوع من انواع الحيوان فان لكل نوع منه مزاجا هو اصلح الامزجة بالنسبة اليه وقوله تفيض عنها ساير القوى احتراز عن القوى الاخر كقوة الابصار والسمع وغيرهما من قوى الحس والحركة فعلى هذا يكون الحيوة معنى زايدا على اعتدال المزاج النوعي وقوتي الحس والحركة بها تستعد الاعضاء لقبول الحس والحركة وقال بعضهم انها عبارة عن قوة الحس والحركة واحتج الحكيم ابو علي في القانون على مغايرتها بالقوة الحس والحركة ولقوة التغذية التي هي من القوى النباتية بان العضو المفلوج فيه قوة حافظة للاجتماع والتركيب وليست المزاج لتاخره عن الاجتماع ولا قوة الحس والحركة لان العضو المفلوج ليس له حس وحركة ولا قوة التغذية لوجهين احدهما ان قوة التغذية قد تبطل مع بقاء العضو حيا كما في العضو الذابل الذي فني بعض رطوباته الاصلية والثاني ان القوة الغاذية موجودة للنبات مع عدم الحيوة فيه واليه اشار بقوله والنبات بعكسه اي بعكس العضو الذابل واجاب عنه الامام بان قال لم لا يجوز ان تكون عبارة عن قوة الحس والحركة او عن التغذية قوله لعدم قوة الحس والحركة

في المفلوج وعدم قوة التغذية في الذابل قلنا لا نم عدمهما وغاية ما في الباب انه لا يظهر
اتحاد قوة الحس في المفلوج وقوة التغذية في الذابل وعدم الفعل لا يدل على عدم
عدم القوة لجواز ان يكون لمانع يمنع القوة عن الفعل لا لانتفاء القوة ما يؤثر بالفعل
بحيث لا فعل فلا قوة لانا نقول لا نم ان القوة عبارة عما ذكرتم بل عبارة عما له صلاحية
التاثير سواء كان بالفعل اولا وان سلم فانما يلزم منه ان لا يطلق القوة على ما ذكرتم من
العضو المفلوج والذابل ولا يلزم منه عدم المؤثر وح جاز ان يكون الحس ما يوجب
الحس والتغذية مع تخلفهما عنه لمانع وقيل في معنى قوله لا عدمه اي لا يلزم من ان يطلق
عدم القوة لان علية القوة اعم من اطلاق عدم القوة وهو ركيك لفظا ومعنى اما لفظا
فلعود ضمير المذكر الى المؤنث واما معنى فلانه اذا جعل القوة عبارة عما يؤثر بالفعل
بحيث لا يوجد تاثير بالفعل يكون القوة معدومة سواء اطلق عدم القوة اولا وح لا تم
الجواب قوله وما رغا دبغ النبات اشارة الى الجواب عن قوله والنبات بعكسه وتوجيهه
لم لا يجوز ان يكون الحيوة في قوة التغذية قوله الغاذية موجودة في النبات ان اريد
غاذية الحيوان فممنوع لجواز اختلافهما بالذات اي بالحقيقة وان اريد به النبات
فمسلم ولا يفيد المطلوب قال ———— وقد شرط الحكماء والمعتزلة بالبنية ومنع
بانها ان قامت واتحدت كان الواحد حالا في محال وهو مح وان تعددت كان كل واحد
مشروطا بالاخر وفيه نظر والموت عدم الحيوة عما من شانه حي وقيل كيفية تضاد
الحيوة لقوله تع خلق الموت والحيوة والعدم لا يخلق ومنع بان المعنى بالخلق التقدير
اقول ———— ذهب الحكماء والمتكلمون من المعتزلة الى ان البنية الصالحة شرط
لوجود الحيوة وذهب الاشاعرة الى خلافه والمتكلمون فسروا البنية الصالحة
بمجموع جواهر فردة لا يمكن ان يكون الحيوان من اقل منها والفلاسفة بالمركب من
الطبايع الاربع واحتج اصحابنا بانه لو وجب ان يقوم الحيوة بجسم هذا شانه لم يخ
من ان يكون واحدة ومتعددة فان كانت واحدة فلا يخ من ان يقوم بالمجموع اي بكل واحد
واحد من الاجزاء او بجزء واحد والاول يستلزم قيام عرض واحد باكثر من محل والثاني

كون الحي ذلك الجزء فقط وكلاهما ظاهر الفساد وان كانت متعددة وقامت بكل
جزء حيوة فلا يخ من ان يكون قيام جزء منها بجزء من البنية مشروطا بقيام الجزء الاخر منها
بالاخر منها اولا والاول مح لانه ان انعكس يلزم الدور والا لزم الترجيح من غير مرجح لتماثل
الاجزاء والثاني يستلزم المطلوب لجواز قيام الحيوة حينئذ بجزء واحد من البنية وهو
ليس بمركب من الطبايع ولا من الاجزاء والمصنف لما اهمل بعض الاقسام التي ذكرناها
لظهور فساده وفيه نظر لجواز ان يقوم الحيوة الواحدة بالمجموع من حيث هو مجموع
فلا يلزم حلول واحد في اكثر من محل وايضا صحة هذا الدليل يقتضي امتناع قيام الحيوة
بالبنية وهو به احد واما الموت فقيل عدم الحيوة عما من شانه الحيوة فيكون بينه وبين
الحيوة تقابل العدم والملكة وقيل هو كيفية وجودية تضاد الحيوة لقوله تع خلق
الموت والحيوة ووجه الاستدلال ان المراد من خلق الحيوة ايجادها فيكون المراد
من خلق الموت ايضا هو الايجاد والعدم لا يوجد وجوابه لا نم ان المراد بالخلق هو
الايجاد لجواز ان يراد به التقدير لقوله تع واذ تخلق من الطين كهيئة الطير بالنقل
عن المفسرين والتقدير جاز ان يكون عدميا قال ———— الثاني في الادراكات
وهي اما ان يكون ظاهرة كالاحساس بالمشاعر الخمس واما باطنة وهي تنقسم الى التصورات
والتصديقات والتصديق اما ان يكون جازما اولا والاول اما ان يكون لموجب اولا
والمقلد والاول ان يقبل متعلقه النقيض بوجه وهو الاعتقاد اولا وهو العلم
والثاني ان كان متساوي الطرفين فهو شك وان لم يكن فالراجح ظن والمرجوح
وهم اقول ———— هذا هو البحث الثاني من ابحاث الكيفيات وهو في الادراكات
وهي تنقسم الى الظاهرة وهي ما يكون بالقوى الظاهرة فالحواس الخمس المذكورة
والى الباطنة وهي اما تصورات ان كانت غير احكام او تصديقات ان كانت احكاما
ثم التصديق ينقسم ستة اقسام لانه اما جازم او غير جازم اما الجازم فاما ان يكون بسبب
ودليل اوجب هذا الحكم اولم يكن والثاني التقليد والاول لا يخ اما ان يكون متعلقه
الخارجي محتملا للنقيض بوجه سواء احتمل في الواقع او بتشكيك المشكك ولا يكون

بحمد الله بوجه ما والاول هو الاعتقاد والثانى هو العلم بمعنى اليقين واما غير الجازم
فاما ان يكون مساوى الطرفين وهو الشك او يكون احدهما ارجح والراجح هو الظن
والمرجوح هو الوهم وفى هذا التقسيم نظر لانه جعل الاعتقاد قسيما للعلم وظن
والعلم وهو اعم منها والعام لا يكون قسيما للخاص ويمكن ان يعتذر بان الاعتقاد
القسيم غير الاعتقاد الاعم وايضا يخرج عن التقسيم الجهل المركب ويمكن ان يعتذر عنه
بانه مندرج تحت الاعتقاد لان الاعتقاد الجازم اذا لم يكن مطابقا فهو الجهل المركب
قال والتصور اه اقول لما لم نقل حصول صورة المعلوم في شى
ليخرج حصول صورة السواد فى الجسم الاسود فانه لا يسمى علما واعلم ان التصور يطلق
على ما يرادف العلم وعلى ما هو قسيم التصديق وهو اخص من العلم فان اريد به ههنا
المعنى الاول فهو خلاف الظاهر لان تقسيمه الادراك الى التصور والتصديق اولا
وذكر التصور ثانيا يدل على ان المراد قسيم التصديق وان اريد به المعنى الثانى كان التعريف
غير مانع لصدقه على التصديق ايضا اللهم الا اذا لم يقصد به التعريف بل حمل وجود
الصورة على التصور وصدقه عليه فقط وح يستقيم تم الدليل على وجود هذه
الصورة فى العقل انا نتصور امرا معدوما كجبل من ياقوت ونحكم عليه بالامتناع عن الغير
فلا يكون عدما صرفا ونحكم عليه ايضا باحكام اخر ثبوتية كالجوهرية والشيئية وغيرها
والمحكوم عليه بالصفة الوجودية يجب ان يكون وجوديا لان ثبوت شى لاخر فرع
ثبوت ذلك الاخر لامتناع اتصاف المعدوم بالصفات الوجودية والتقدير انه ليس
ثابتا فى الخارج فهو اذن فى الذهن واعترض الامام على الوجود الذهنى بانه يستلزم
اجتماع الضدين فى موضع واحد وذلك لانه لو تحقق الوجود الذهنى لزم عند
تصور الحرارة والبرودة وجودهما فى الذهن وعند تصور الاستقامة والاستدارة
وجودهما ايضا فيه فيلزم ان يكون الذهن حارا باردا معا ومستقيما ومستديرا
اذ لا معنى للحار الا ما تحصل فيه الحرارة وعلى هذا القياس فى غيره فيلزم اجتماع الضدين
وهو محال التحقيق فيه هو ان يقال ان الحكماء ان قصدوا بالصورة الذهنية صورة

تشبه

لشبه الوجود الخارجى كمشابهة الصورة الحاصلة فى المراة للصورة الخارجية فيحتمل
يكون غير مستبعد وح لا يرد ما اعترضه الامام لان حصول صورة الحرارة لا يوجب كون
الذهن حارا وانما يوجبه حصول ماهية الحرارة وان ارادوا بالوجود الذهنى
ما يشارك الخارجى فى تمام الماهية فهو باطل لوجهين احدهما ان الصورة الذهنية
عرض لكونه حالا فى موضوع وهو الذهن والتصور اعنى الوجود الخارجى قد يكون
جوهرا والعرض كيف يشارك الجوهر فى تمام الماهية الثانى انها لو شاركت الموجود
الخارجى فى تمام الماهية لزم اجتماع المثلين والتالى ظاهر البطلان بيان الشرطية
ان الانسان قد يتصور ذاته فلو كان هذا التصور هو حصول صورة مساوية
لذاته فى تمام الماهية لزم اجتماع المثلين اعنى الذاتين قوله لا يقال اه اشارة
الى سوال يرد على هذا الوجه مع جوابه وتقرير السوال هو ان يقال لا نسلم اجتماع
المثلين لجواز اتحاد العاقل والمعقول والعقل وح لا يلزم اجتماع المثلين لان
اجتماعهما يستلزم التعدد وحيث لا تعدد فلا اجتماع والذى يدل على جواز
ان يكون العاقل والمعقول شيئا واحدا هو ان العاقل هو الذى حضر عنده صورة
مجردة والصورة المجردة اعم من ان يكون مغايرة للعاقل او يكون نفسه فيكون
العاقل ايضا اعم من الذى حضر عنده ما يغايره او نفسه ولا يلزم من كذب الخاص
كذب العام فيجوز ان يصدق العام بان يكون هو نفس المعقول المتصور واذا
اتحد العاقل بالمعقول اتحد بالعقل ايضا بناء على ان العقل هو وجود الصورة
الذهنية وهو نفس المعقول واما تقرير الجواب فهو ان اتحاد المثلين محال كما سيجى
والقول بان الشى قد يحضر عنده نفسه ايضا باطل لان حضور الشى عنده وحينئذ
قد اندفع قولهم لا يلزم من كذب الخاص كذب العام لان ذلك انما يلزم ان لو كان وجود
الخاص الاخر ممكنا حتى يصح وجود العام فى ضمن وجوده واما اذا كان هذا الخاص
ممتنعا لزم بالضرورة من كذب الخاص كذب العام اذا لم يتحقق فى خاص اخر فقوله
لان العاقل هو الذى حضر عنده ماهية مجردة بيان لتقرير السوال وقوله لان حضور

الشي عند نفسه محال جواب عن السوال ومن جعل الاول جوابا عن السوال فخطاوه
لا يخفى في مزله ادنى تمسر قال ـــــ وقيل تعلق خاص بين المعلوم والعالم
اقول ـــــ ذهب بعض الى ان العلم امر اضافي لتوقف تصوره على تصور غيره
اذ لا يمكننا تعقل كون الشي عالما بدون تصور معلوم في مقابلته وهو عندهم عبارة
عن تعلق خاص بين العالم والمعلوم وعلى هذا القول لا يجوز ان يكون العلم الواحد
علما بمعلومين بل يجب تعدد العلم بتعدد المعلوم ضرورة تغير النسبة عند تغير
احد المنتسبين ولكن تعقل الشي ذاته مشكل على هذا القول لامتناع اضافة الشي
الى نفسه ولا يقال ان الذات من حيث هي عاقله مغايرة لها من حيث هي معقولة لان الاضافة
التي هي التعقل لما توقفت على تغاير الجهتين اللتين منها العاقليه والمعقوليه كانتا سابقتين
عليها لكن كون الشي عاقلا ومعقولا يتوقف على تحقق التعقل فيلزم الدور وقال مثبتوا
الاحوال العالم صفه وجودية توجب العالمية والعالمية حال لتلك الصفة لها تعلق
بالمعلوم فهولاء اثبتوا امورا ثلثة احدها العلم والاخر العالمية وهي صفه لا موجودة
ولا معدومة والثالث التعلق المنسوب الى العالميه وعلى هذا المذهب لا يلزم تعدد
العلم بتعدد المعلومات بل يجوز ان يكون العلم الواحد متعلقا بمعلومين او اكثر لان
التعلق حينئذ من لوازمه وتعدد اللوازم لا يوجب تعدد الملزوم قال ـــــ
فرعان على القول بالصورة اقول ـــــ يتفرع على وجود الصورة الذهنية
بحثان الاول في الفرق بين حلول الصورة العقليه في النفس وبين الصورة
الخارجيه في المادة وهو من وجوه الاول ان الصور الجسمانية محسوسه بخلاف
العقليه الثاني ان الصور الجسمانية ممانعة فان المتشكل بشكل معين يمتنع ان يتشكل
بشكل اخر مع بقاء الشكل الاول بخلاف الصور العقلية فانها قد تجتمع في نفس واحدة
الثالث ان الصور الجسمانيه لا تحل العظيمة منها في مادة صغيرة بخلاف الصور
العقلية فان النفس قد تعقل السموات والارض كما تعقل النقطة الرابع ان الصور الجسمانية
تزول عن المادة عند حدوث ما هو اقوى منها وحدوث الصورة القويه في النفس

لا يزيل الضعيفه الفرع الثاني ان الصور العقلية الحاصلة في النفس كلية لوجهين
احدهما ان المعلوم بهذه الصورة كلي وبيانه ان افراد كل طبيعة نوعية مشتركة
في تلك الطبيعة ومتباينة بالخصوصات ولا شك ان تلك الطبيعه امر كلي فالصورة
الحاصله منها في العقل سميت كليه لانها صورة امر كلي لانها في نفسها كليه لانها صورة
جزئيه لاكتنافها بلواحق ذهنية في نفس جزئية فتسميتها بالكليه مجاز الوجه الثاني
ان نسبه هذه الصورة العقليه المطابقه لذلك القدر المشترك الى جميع الافراد بالسوية
بمعنى ان اي فرد من افراد ذلك النوع اذا ادركها النفس مجردا عن المشخصات
كان الحاصل في النفس ما ذكرناه قال ـــــ والعلم اجمالي الى اخره اقول ـــــ
العلم ينقسم الى اجمالي وتفصيلي اما الاجمالي فهو العلم بامور متعددة باعتبار شامل
لتلك الامور كمن علم مسئله على التفصيل ثم غفل عنها ثم يسال عن تلك المسئلة فانه يحضر
في ذهنه القدرة على جواب تلك المسئله وعلمه باقتداره على الجواب عنها يستلزم العلم
بالجواب بها لكن هذا العلم ليس تفصيليا لان التفصيلي انما يحصل عند شروعه
في الجواب بذكر اجزائه واحدا بعد واحد واما التفصيلي فهو ان يكون المعلوم حاصلا
بحيث يعرف اجزاوه ويميز بعضها عن بعض وينقسم ايضا الى فعلي وانفعالي اما
الفعلي فهو الذي يحصل الاعيان الخارجية كما اذا تصورت شيئا لا وجود له في الخارج
ففعلته وانما سمي به لان التاثير مستند اليه واما الانفعالي فهو المستفاد من الخارج
قال ـــــ مسئله النفس اربع مراتب الى اخره اقول ـــــ هذه المسئلة في درجات
النفس الانسانية بحسب قوتها النظريه ولها مراتب اربع الاولى استعدادها
وتعقلها بالقوة اصول الصورة العقليه حال ما يكون خالية عن الضروريات والنظريات
من نفوس الاطفال وتسمى هذه المرتبه بالعقل تشبيها بالهيولى المستعدة للصور
المرتبه الثانيه ان يحصل لها العلوم الاولية بواسطة الاحساس بالامور الجزئيه
فان ادراك الجزئيات سبب لفيضان تعقلات كلية بديهيه من الله تعالى وهذه المرتبة
تسمى عقلا بالملكه وهو العقل الذي هو مناط التكليف وهذا ذهب اكثر المتكلمين الى ان

العقل الذي يناط به بالتكليف من قبيل العلوم وهو العلم بالبديهيات وعند الامام عزمي رحمها الله ثم للعاقل من لوازمها العلوم البديهية بشرط سلامة الحواس المرتبة الثالثة
ان يحصل بتلك البديهيات الامور الكسبية بحيث يقدر على استحضارها متى شا
ويسمى عقلا بالفعل المرتبة الرابعة ان يستحضر هذه النظريات بالفعل بحيث ملتفت اليها
لا تغيب عن النفس ويسمى عقلا مستفادا لكونه مستفادا من العقل الفعال قال
الثالث في القدرة والارادة الى اخره اقول اختلف في تعريف القدرة فقيل
هي صفة تؤثر على وفق الارادة فالصفة كالجنس وقوله تؤثر احتراز عن الصفات
الانفعالية وقوله على وفق الارادة احتراز عن القوى الطبيعية والارادة ميل
النفس الذي يتبع اعتقاد النفع فيما تميل اليه والكراهة عبارة عن نفرة النفس عن شي
عقيب اعتقاد الضر في ذلك الشي وقيل القدرة مبدا الافعال المختلفة اي قوة
يصدر عنها افعال مختلفة وبين التعريفين عموم وخصوص من وجه لصدقهما على
القوى الحيوانية لكونها مبدا للافعال المختلفة مع الشعور والارادة وقد يصدق
التعريف الاول دون الثاني كما في القوى الفلكية ان جعلناها ذات شعور وارادة
لكونها مبدا لفعل واحد وهو تحريك الفلك مع الشعور واما ان لم نجعلها ذات
شعور فهي خارجة عن التعريفين جميعا وقد يصدق التعريف الثاني دون الاول
كما في القوى النباتية لكونها مبدا الافعال المختلفة كالاحالة والتغذية والتنمية
من غير شعور وارادة واما القوى العنصرية وتسمى الطبيعة فخارجة عن التعريفين
لكونها قوة عديمة الشعور يصدر عنها افعال غير مختلفة اي على نهج واحد كالقوة
الحالة في النار وغيرها من العناصر وقد تعرف الطبيعة بانها قوة عديمة الشعور
حالة في جسم بسيط هي مبدا قريب لحركاته وسكناته بالذات والمراد بالمبدا القريب
مبدا بغير واسطة قوله وهي غير المزاج اي القدرة غير المزاج لان المزاج كيفية متوسطة
من الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة اي يستسخن بالقياس الى البارد ويستبرد
بالقياس الى الحار وكان من جنس الكيفيات الاربع المحسوسة ولا شي من القدرة كذلك

وايضا

وايضا لو كان من جنسها كان تاثيره من جنس تاثيرها وتاثير القدرة ليس كذلك لانه ربما
يختلف فيكون القدرة مغايرة للمزاج قال والقوى مبداء الفعل مطلقا
الى اخره اقول لما ذكر القوة الحيوانية والنباتية وغيرهما اراد تعريف
القوة مطلقا وهي مبداء الفعل سواء كان مع الشعور كالقوى الحيوانية او غير شعور
كالنباتية والشيخ عرفها بانها مبداء التغير من شي في آخر من حيث هو اخر وقد يطلق
القوة على امكان الشي مجازا من قبيل اطلاق الملزوم على اللازم لان كون الشي مبداء للفعل
من لوازمه امكان حصول الفعل والخلق عبارة عن ملكة اي هيئة راسخة يصدر بها عن
النفس افعالها بسهولة من غير تقدم روية وفكر والقدرة ايضا تشاركه في صدور
الافعال عنها لكن الفرق بينهما ان نسبة القدرة الى الضدين على السواء وليس الخلق كذلك
اما الاول فلان القدرة لما كانت مفسرة بالصفة المؤثرة مقيدة بالشعور او غير مقيدة
على اختلاف الرايين فاذا انضم اليها القصد الى احد الضدين حصل ذلك الضد
واذا انضم اليها القصد الى الضد الاخر حصل الاخر فجاز ان يقع بها الضدان واما
الثاني فلانا نعلم بالضرورة ان من كان خلقه مقتضى البخل كان الجود منه عسرا جدا ومنع
بعضهم كون نسبة القدرة الى الضدين على سواء لانه اراد بالقدرة العلة التامة
المستجمعة لوجود الشرائط وارتفاع الموانع وحينئذ يستحيل ان يقع بها الضدان
والا لزم صدورهما عنها وحصولهما معا وهو محال ولذلك بنى على ما ذكرنا كون
القدرة مع الفعل كما هو مذهب الاشاعرة او قبله كما هو مذهب المعتزلة لان القدرة
ان اريد بها القوة جميع ما يتوقف عليه الاثر استحال تاخر الفعل عنها وان اريد بها القوة
التي من شانها التاثير اذا انضم اليها الارادة الجازمة فلا شك انها قبل الفعل واما عن
المحبة فظاهر واما الرضا فقيل انه يرجع الى الارادة فرضا الله تعالى ارادة اكرام المومنين
ومثوبتهم على التابيد وقال بعض اصحابنا الرضا عبارة عن ترك الاعتراض والاولى
ان يزاد فيه قيد اخر وهو مع سكون النفس لان ترك الاعتراض قد يكون للخوف
واما العزم فهو نوع من الارادة لان الارادة قد يكون من غير سبق تردد وقد يكون

مع سبق ذلك فالعزم ارادة جازمة بعد ان كان صاحبه مترددا فيما من قال

الرابع الصحة والمرض الى اخره اقول الصحة والمرض من الكيفيات النفسانية خلافا

للجماعة وانما قال في تعريف الصحة حالة او ملكة ليشتمل قسميها اعنى المتغير سريعا والثابت

والمرض حال او ملكة تصدر بها الافعال عن موضوعها غير سليمة ولا واسطة بين الصحة

والمرض على هذا الاصطلاح ومن فسر الصحة بسلامة جميع الافعال والمرض باختلال

جميعها لزم ثبوت الواسطة بينهما وقد فرق بين الصحة والمصاحبة والمرض والمراضية

والمراضية بان الصحاح قد لا يكون صحيحا والمراض قد لا يكون مرضا واما

اللذة والالم فتصورهما بديهي فاستغنى عن تعريفهما وذلك لان كل عاقل بل كل

حساس يدركهما من نفسه ويميز بينهما وبين ما عداهما بالضرورة وقال بعضهم

اللذة ادراك الملايم من حيث هو ملايم والالم ادراك المنافي من حيث هو مناف

وفايدة قولهم من حيث هو ملايم او مناف هو ان الشي قد يكون ملايما ومنافيا من جهة

دون اخرى فادراكه انما يكون لذة اذا ادرك من جهة كونه ملايما كالمسك فانه

ملايم من حيث الرايحة لا من حيث الطعم وادراكه من حيث الرايحة لذة قال المصنف

في كون اللذة والالم نفس الادراك نظر لانا نجد من انفسنا عند الاكل والشرب

حالة مخصوصة ونعلم انا ندرك هذه الاشياء الملايمة ولا نعلم ان تلك الحالة هي

نفس الادراك او غير الادراك وبتقدير ان يكون غير الادراك فاللذة هي مجموع الحالة

والادراك او احدهما واذا كان كذلك فالحكم بان اللذة هي نفس الادراك يحتاج الى

برهان وقال ابن زكريا ان اللذة عبارة عن دفع الالم فيكون عدمية وهو باطل

لان الانسان قد يستلذ بالنظر الى صورة حسنة لم يخطر بباله ولم يكن عالما بوجودها

حتى يقال التذ بالنظر اليها لدفع ضرر الاشتياق وكذلك يستلزم الانسان بادراك

مسئلة علمية وبالعثور على مال عظيم من غير طلب وشوق منه الى احدهما حتى يقال

انه بحصول هذه الامور دفع الم الطلب والشوق قال واما القسم

الثالث وهو الكيفيات المختصة بالكميات الخ اقول ذكروا في تعريف

هذا النوع

هذا النوع من الكيف انها كيفيات لا يعرض لشي الا بواسطة الكمية وهي على قسمين احدهما

ما يكون عارضا للكميات وحدها والثاني ما يكون مركبا من العارض للكم ومن غيره

والاول اما ان يكون مختصا بالكم المتصل او بالكم المنفصل فالاول كالاستقامة

والاستدارة والانحناء العارضة للخط كالشكل العارض للمقدار فانه هيئة حاصلة

للمقدار بواسطة احاطة حد كما في الكرة والدايرة او حدود كما في المربع والثاني

كالزوجية والاولية والتركيب العارضة للعدد والاول عدد لا يعده الا الواحد

كالثلثة والخمسة والعدد المركب عدد يعده غير واحد كالاربعة والستة

والثمانية فان الاربعة يعدها اثنان والستة اثنان وثلثة والثمانية اثنان واربعة

واما القسم الثاني وهو ما يكون مركبا من الكيفيات العارضة للكميات ومن غيرها

فكالخلقة فانها مركبة من الشكل واللون وباعتبارها يوصف الشخص بالحسن

والقبح والشكل كيفية عارضة للمقدار واللون ليس كذلك ولقايل ان يقول اللون

ايضا عارض للسطح فان الجسم ليس بملون بل الملون هو سطحه عند المحققين وقال

بعض الشارحين في معنى قوله واما مركبة منها ومن غيرها انها يكون عارضة لامر مركب

من الكميات وغيرها وقال الخلقة عارضة للمركب من الكم وهو الشكل ومن الكيف

وهو اللون وفساده ظاهر لفظا ومعنى قوله واما القسم الرابع الى اخره فغنى عن الشرح

اما لفظا فلانه لا يلزم من كلام المصنف كون الخلقة عارضة للشكل واللون

قال الفصل الرابع في الاعراض النسبية الى اخره اقول الاعراض

النسبية هي ما عدا الكم والكيف واختلف في هليتها اي في وجودها في الخارج فذهب الحكماء الى

انها موجودة في الاعيان وانكر جمهور المتكلمين وقالوا لا وجود لها الا في الاذهان

الا الاين فانهم وافقوا الحكماء في كونه موجودا في الخارج اما الاين فلانه عندهم جنس للحركة

والسكون والاجتماع والافتراق وهي امور وجودية عندهم فكذا جنسها واما

لانه عندهم ليس نفس النسبة اعنى الحصول في المكان بل عبارة عن هيئة يلزمها ذلك

فان قلت فعلى هذا التقدير لا يكون من الاعراض النسبية فلا يستقيم استثناؤه منها وهو

قوله الا الاين قلت لا نسلم انه ليس منها فان الاعراض النسبية اعم من ان يكون نفس النسب

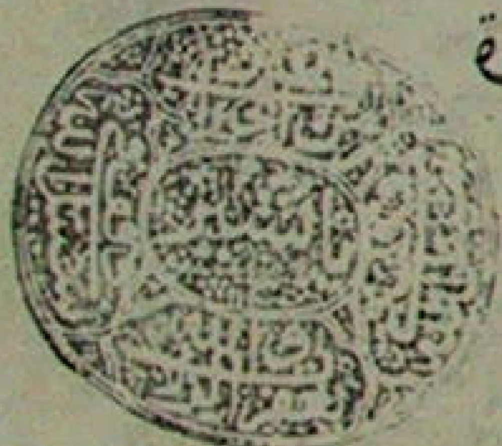
او معروضها وح صح الاستثناء والحق هو الوجه الاول لانهم صرحوا بان حصول الشي
في الحيز امر وجودي احتج المتكلمون على ان الاعراض النسبيه غير موجودة في الخارج
بانه لو وجدت لزم التسلسل والثاني ع بيان الشرطية انها لو كانت موجودة في الخارج
لكان لها محل وحلولها في محل ايضا اضافة اخرى والكلام في تلك الاضافة كالكلام في
الاضافة الاولى فيلزم تسلسل اضافات غير متناهيه وايضا لو وجدت الاضافات
لزم كون الباري تع محلا للحوادث لان كل حادث يحدث فان الله تع معه وتلك المعية اضافة
حادثة لانها لم يكن موجودة قبل ذلك الحدوث فيكون الباري تع محلا للحدوث وهو محال
استدل الحكماء على وجودها في الخارج بان كون السماء فوق الارض اما مجرد اعتبار
عقلي او امر محقق في الخارج والاول باطل لانه امر محقق سوا وجد العرض والاعتبار
او لم يوجد فتعين ان يكون من الامور الموجودة في الخارج وايضا العرضية اما معدومة
او موجوده وعلى تقدير وجودها اما ان يكون نفس الجسمية او غيرها والاولان باطلان
فتعين الثالث اما بطلان الاول فلان الفوقية تحصل للشي بعد ما لم يكن حاصله وكل ما
حصل بعد عدمه لايكون عدميا والا لكان نفي النفي عدميا اما بطلان الثاني فلان نفس
الجسم ليس معقولا بالقياس الى غيره والفوقيه معقوله بالقياس الى الغير واجيب عنه
بنقض اجمالي وهو انه لو صح ما ذكرتم لزم ان يكون الغناء والمضي امرين موجودين
في الخارج لتحققهما سواء وجد العرض الذهني اولا ولانهما يحصلان للشي بعد ما لم يكونا
حاصلين فلو كان ذلك يقتضي الثبوت الخارجي لزم كونهما موجودين في الخارج وهو
محال لاستلزامه قيام الوجودي بالمعدوم قال الثاني في الاين اقول سمى
المتكلمون الاين بالكون وقالوا ان الكون جنس الانواع اربعة الحركه والسكون والاجتماع
والافتراق اما السكون فعبارة عن حصول الجوهر اين فصاعدا في مكان واحد واما
الحركة فعبارة عن حصوله اين فصاعدا في مكانين اي كل آن يكون في مكان وهو قريب
من قول بعضهم الحركة هو الحصول الاول في الحيز الثاني واوضح منهما ما قيل الحركة
هو حصول الجوهر في حيز بعد ان كان حاصلا في اخر عقيبه من غير تخلل زمان والتقابل

بينهما تقابل التضاد واما من جعل السكون عبارة عن عدم الحركة عما من شانه الحركة
فبينهما تقابل العدم والملكه واعلم اختلفوا في جواز خلو الجسم عن الحركه والسكون معا
وهو مبني على تفسير السكون لانه ان فسر بما ذكرنا جاز ذلك اذ الجسم في اول زمان
حدوثه لايكون حينئذ ساكنا لكونه غير حاصل في مكان واحد انين وغير متحرك لانه لم
يحصل في ذلك الحيز بعد ان كان في حيز اخر واما اذا فسرنا السكون بحصول الجسم
في مكانه كالجسم في زمان الحدوث ساكنا وكان السكون بمعنى الكون لا نوعا منه
قال وقال الحكماء الحركة كمال الى اخره اقول بيان هذا
التعريف متوقف على تقديم مقدمتين الاولى ان الجسم اذا كان في مكان وهو
ممكن الحصول في مكان آخر ففيه امكان امرين احدهما امكان حصوله في ذلك
المكان الاخر والثاني امكان التوجه اليه فهذان الامران اذا حصلا كانا كمالين
لكن التوجه اليه مقدم على الوصول فالتوجه كمال اول والوصول كمال ثان
والكمال الاول يفارق ساير الكمالات بانه لا حقيقة له الا التادي الى الغير
والسلوك اليه المقدمة الثانيه ان التادي الى الغير له خاصتان احديهما انه
لابد هناك من مطلوب ممكن الحصول والحصول في المكان الاخر لكون التادي
تاديا اليه والى هذه الخاصه اشار بقوله فكون ذلك الغير متوجها اليه ممكن
الوجود الثانية ان ذلك التوجه ما دام توجها الى المطلوب يبقى منه شي بالقوة والا
لكان المتحرك حاصلا بالفعل في ذلك المكان الاخر فلا يكون ذلك توجها بل وصولا
الى الحيز هذا خلف والى هذه الخاصه اشار بقوله وذلك التوجه ما دام كذلك
الى اخره فتبين مما ذكرنا ان ماهية الحركة يتعلق بامرين احدهما حصول التوجه
الذي هو الكمال الاول والثاني ان لا يكون التادي الى المكان حاصلا بالفعل فالحركة
اذن هو الكمال الاول للجسم الذي بالقوة حاصل في المكان المطلوب لا من كل وجه
فانها ليست كمالا له في الجسميه بل من الجهه التي هو بها بالقوة وهو وصوله الى
المكان المتوجه اليه فقوله لما بالقوة اراد بها الجسم باعتبار حصوله في المكان المطلوب

قال وحاصله قريب مما قاله قدماء هم اقول التعريف المذكور
للحركة قريب مما ذكره قدماء الفلاسفة وهو ان الحركة عبارة عن خروج الشئ من
القوة الى الفعل على سبيل التدريج وتحقيقه يتوقف على تقرير مقدمة وهي ان الموجود
اما ان يكون بالقوة من كل وجه او بالفعل من كل وجه او بالقوة من بعض الوجوه
وبالفعل من بعض الوجوه والاول محال والا لكان كونه بالقوة ايضا بالقوة فكون
القوة حاصلة وغير حاصلة والثاني هو الله سبحانه وتعالى والثالث اما ان يكون
خروجه من القوة الى الفعل دفعة وهذا لا حركة فيه اذ مثل هذا الخروج يسمى ٢٦ واما
كونا والثاني ان يكون خروجه على التدريج وهو المسمى بالحركة والحركة هي الخروج
من القوة الى الفعل على سبيل التدريج كانتقال الجسم من مكان الى مكان اخر ومن
كيف الى اخر واعترض عليه بان التدريج يعرف بالحصول في آن بعد الحصول
في آن اخر والآن يعرف بالزمان والزمان مقدار الحركة فيلزم الدور واجيب
بان التدريج اولي التصور لانه حاصل لمن لم يخطر بباله الآن ولا الزمان فاندفع
الدور قال وذلك قد يكون في الكم اقول اذا قلنا في مقولة
كذا حركة فمعناه ان الجسم يتغير من نوع من تلك المقولة الى آخر منها تغيرا على التدريج
والمشهور ان الحركة تقع في اربع مقولات وهي الكم والكيف والاين والوضع اما
الكم فتقع الحركة فيها على وجهين احدهما التخلخل والتكاثف والثاني النمو والذبول
والتخلل ازدياد مقدار الجسم على التدريج من غير انضمام شئ من الخارج اليه ومن غير
ان يحدث في داخله شئ من الفرج والتكاثف انتقاص مقدار الجسم على التدريج من
غير انفصال شئ عنه ومن غير ان يحدث في باطنه اكنان والدليل على صحتهما ان
الماء الجامد يكون له مقدار فاذا ذاب زاد مقداره وبالعكس وايضا اذا سخن
الماء في آنية مشدودة الراس فانها تنشق وليس ذلك الا ان المقدار الماء الذي
كان في داخل الانية ازداد فانشقت والنمو عبارة عن ازدياد مقدار الجسم بسبب
انضمام جسم اخر اليه شبيه به مداخلا في الاصل مدافعا للاجزاء الاصلية الى جميع

الاقطار

الاقطار على نسبة واحدة ولابد من اعتبار التناسب ليخرج السمن والذبول
انتقاص مقدار الجسم بسبب انفصال بعض اجزائه الاصلية في الاقطار الثلثة
على نسبة واحدة كالمشايخ وهو غير الهزال فان المتزايد في النمو قد يهزل وقوله
في الكتاب يكون بهما اي بالضم والفصل واما الحركة في الكيف فكانتقال العنب من البياض
الى السواد على التدريج وانتقال الماء من البرودة الى الحرارة على التدريج وبالعكس
وتسمى الحركة في الكيف استحالة واعلم انه ليس كل انواع الكيف تقبل الحركة فان الزوجية
والفردية لا تقبلانها لما كان معروضهما لا يقبل واما الحركة في الوضع فهي حركة الشئ
على نفسه والدليل على وجودها ان الجسم الذي لا مكان له كالفلك الاعظم اوله مكان
لكنه لا يخرج عن مكانه كسائر الافلاك اذا تحرك لا عن مكانه لم يكن متحركا حركة مكانية
بل انما تتغير نسبة اجزائه على سبيل التدريج الى امور خارجة عنه اما محوية فقط
كما في الفلك الاعظم او حاوية ومحوية كما في ساير الافلاك واذا تغيرت تلك النسبة تغيرت
الهيئة الحاصلة بسببها وتلك الهيئة هي الوضع لا يقال كل واحد من اجزاء الفلك المحوي
متحركة حركة مكانية لانا نقول بعد التسليم ان للمجموع اعتبارا اخر وقد وجد متغيرا
عند تغير الاجزاء فهو متحرك وليست في المكان فهي في الوضع واما الحركة في الاين فظاهر هرة
والعلم بها ضروري عند كل عاقل وهذه الحركة تسمى نقلة قال ولا يكون
في الجوهر الى اخره اقول الحركة لا تقع في الجوهر وقد يتوهم وقوع الحركة
في الصور الجوهرية المتعاقبة وهو باطل لان حصول الجوهر دفعي الوجود ولا شئ
من الحركة دفعي الوجود والكبرى ظاهرة واما الصغرى فلانه لو كان تدريجيا لكان قابلا
للاشتداد والتنقص والتالي باطل لانه عند الاشتداد والتنقص ان لم يبق ٦٢ والضعف
ذات الصورة كان ذلك اعداما لها وان بقيت كان التغير في عوارضها لا في ذاتها ولقائل
ان يقول هذا الدليل بعينه قائم في الكيفيات من غير تفاوت والجواب عنه يستدعي زيادة
بسط لا يحتمله هذا المختصر وجه اخر على امتناع الحركة في الجواهر ان الصورة الزائلة
حال عدمها عن الجسم تعدم ذلك النوع وتوجد غيره والمتحرك من شانه بقاء ذاته في الحالتين



ولايمكن بقاء ذلك عند زوال الصورة النوعية نعم المادة قد تخلع صورة وتلبس اخرى
وذلك لو زوفساد قوله ولا في ساير المقولات اى ولا تقع الحركة بالذات في بقية المقولات
لانها امور عارضة لغيرها لا يعقل قيامها بالذات فان كان معروضاتها قابلة للحركة فلعلت
هي ايضا بالعرض اذ لو بقيت على حاله واحدة عند تغير متبوعها لزم استقلالها بنفسها
والا فلا وانا ابين ذلك على التفصيل لان هذا القدر غير كاف لانتقاضه بمقولتي الوضع
والاين فانهما نسبتان مع ان حركة معروضهما لا يوجب حركتهما اما متى فلا حركة فيها
لان انتقال الجسم من سنة الى اخرى انما يقع دفعة لا على التدريج والا لكان لمتى متى اخر
وهو محال واما الاضافات فلان الاسخنية العارضة للسخونة بعلها دون الابوة وقيل
لا حركة في الاضافة لانها من الامور التى تقع في آن واما ان يفعل وان ينفعل فالامام
وكثير من المتاخرين منعوا الحركة فيهما لان التبرد مثلا توجه الى البرودة والتسخن
الى السخونة فلو انتقل الشيء من التبرد الى التسخن لزم توجه الشيء الواحد الى الضدين
وهو ممتنع واثبت بعضهم الحركة فيهما بناء على البرهان الذى ذكرناه من ان حركة المعروض
توجب حركة العارض وايضا فان الشيء قد ينتقل من ان لا يفعل ولا ينفعل اليهما
على التدريج مثل السواد فانه ينتقل الى غاية التسود وايضا فان لا يفعل قد يكون بطيئا
فيتدرج يسيرا يسيرا الى ان يشتد وبالعكس واجيب عن الاول بمنع ان حركة المعروض
توجب حركة العارض مطلقا وعن الثاني بان الحركة ليست فيهما بل في الهيئة والصورة
التى تحصل بعد الفعل والانفعال وعن الثالث بان الاشتغال انما هو في السرعة وهي
كيفية ليست بفعل ولا انفعال واما الملك فما تقدم من ان حركة المعروض توجب
حركة العارض يدل على قبوله الحركة وذكر بعض المتاخرين انه ان جعلناه هيئة احاطة
الجسم بغيره المنتقل بانتقاله كانت الحركة فيه تابعة لحركة المحيط وان جعلناه عبارة
عن نسبة الشيء الى غيره نسبة التملك فلا يكون فيه حركة لانها مما يقع دفعة قال
ولا بد لكل حركة من نسبة امور الى اخره اقول هذه امور لا بد بتحقق الحركة
منها وهي ما منه الحركة وهو المبدا وما اليه الحركة وهو المنتهى وما فيه الحركة كالاين

والكم

والكم والكيف والوضع وما لاجله الحركة وما به الحركة وهو المحرك كالطبع
والقاسر والزمان الذى تقع فيه الحركة والحركة اما واحدة واما كثيرة والواحدة اما
ان يكون شخصية او نوعية او جنسية اما وحدتها الشخصية فبوحدة امور ثلثة
بالتشخص وهي موضوع الحركة اعنى المتحرك وزمان الحركة وما فيه الحركة من الاين
والكيف والكم والوضع اما وحدة الموضوع فلانه لو تعدد لزم قيام العرض الواحد
بمحلين او اكثر وهو ممتنع لما مر ولهذا لم يذكره المصنف واما وحدة الزمان فلان المتحرك
الواحد قد يتحرك في زمانين الى جهتين في مسافة واحدة وحينئذ تتعدد الحركة
بتعدد الزمان والدليل العام هو انه لو وجدت حركة في زمان ثم وجدت حركة
في زمان اخر سواء كانتا الى جهتين ولا حكم العقل بتغايرهما لان الحركة في الزمان الاول
قد عدمت لاستحالة البقاء عليها فلو كانت الموجودة في الزمان الثاني هي الموجودة
في الزمان الاول لزم اعادة المعدوم بعينه وهو باطل واما وحدة ما فيه الحركة
فلان يمكن ان يكون المتحرك الواحد يقطع مسافة بالحركة الاينية ومع ذلك ينمو
ويستحيل في ذلك الزمان بعينه اى بحيث يكون ابتداء هذه الحركات وانتهاؤها معا فيكون
هناك الموضوع والزمان واحدا ولا يكون الحركة واحدة والى هذا الوجه اشار بقوله
وقد ينتقل وينمو اى ينتقل المتحرك من مكان الى اخر وينمو فعلى هذا يراد بالاسقاط
الحركة للاينية ويجوز ان يراد به ما هو اعم من الاينية ليكون افيد واعلم انه اذا اتحد
ما ذكر من الامور لزم اتحاد المبداء والمنتهى ايضا بالضرورة واما وحدة المحرك
فغير معتبرة في وحدة الحركة اى لا يشترط في وحدة الحركة وحدة المحرك فلا يضر تعدده
لانا لو قدرنا محركا حرك جسما وقبل انقطاع حركته حركه محرك آخر فان الحركة واحدة
مع ان المحرك متعدد واعترض عليه بان اثر المحرك الثاني اما ان يكون نفس اثر الاول
او غيره والاول محال لامتناع اسناد الاثر الواحد الى مؤثرين مستقلين فتعين ان يكون
اثر المؤثر الثاني حركة اخرى غير الحركة الاولى وحينئذ لا يكون الحركة متحدة واجيب
باختيار القسم الثاني ولا يلزم منه عدم الوحدة لانا نريد بوحدة الحركة اتصالها

المجرد

واثر الاول متصل باثر الثاني فالاتحاد يتحقق قال وتنوعها بتنوع ما منه
اقول لما فرغ من بيان ما يوجب تشخص الحركة شرع فيما يوجب وحدتها النوعية
وما يوجب اختلافها بالنوع والمراد بالوحدة النوعية كثرتها بالعدد مع اتفاق افرادها
بالحقيقة اما ما يوجب اختلافها بالنوع فهو اختلاف امور ثلثة مبدا الحركة ومنتهاها هما
وما فيه الحركة فاذا اختلف احد هذه الامور اختلفت الحركة ايضا بالنوع اما اختلاف
المبدا والمنتهى في الحركة الاينية فكالهبوط وهي الحركة الى الوسط والصعود وهي
الحركة من الوسط فان ما منه الحركة في الصاعد السفل وما اليه فوق وفي الهابطة
بالعكس وفي الاستحالة كانتقال الجسم تارة من البياض الى السواد واخرى من السواد
الى البياض واما اختلافها في المبدا فقط فكانتقال الجسم تارة من البياض الى الصفرة
الى السواد واخرى من الخضرة الى النيلية الى السواد ويعلم من هذا مثال الاختلاف
في المنتهى فقط واما اختلاف ما فيه الحركة كيفية كانت او اينية فكانتقال الجسم
تارة من البياض الى الصفرة الى الحمرة الى السواد واخرى منه الى الفستقية الى الخضرة
الى السواد وكوجود حركتين من مبدا معين الى منتهى معين لكن احدهما بالاستقامة
والاخرى بالاستدارة فهذه اسباب اختلاف الحركة بالنوع واما ما يوجب اتحادها
بالنوع فهو اتحاد هذه الثلثة كانتقال جسمين من مبدا الى منتهى معينين في مسافة
معينة فظهر بما ذكرنا ان المراد بالتنوع في قوله وتنوعها بتنوع ما منه هو الاختلاف
كما هو المتعارف لا اتحادها بالنوع كما سبق الى بعض الاوهام وكيف يصح هذا مع
تمثيله بالصعود والهبوط المتضادين المختلفين بالنوع قال ولا عبرة
بتنوع الى اخره اقول اختلاف المحركات غير معتبر في اختلاف الحركة
بالماهية اي لا يلزم من اختلاف المحركات في الماهية اختلاف الحركات فيها لجواز
اشتراك المختلفات في اثر واحد فجاز ان يشترك المحركات المختلفة في حركة واحدة
بالنوع ولا يعتبر اختلاف الموضوع ايضا اي لا يلزم من اختلاف الموضوع اختلافها
بالنوع لان الحركة من عوارض الموضوع وجاز اشتراك المختلفات في عارض واحد

فان البياض

فان البياض الذي في القطن والذي في الثلج يختلفان بالموضوع مع انهما متفقان بالحقيقة
وكذلك لا يلزم من اختلاف الحركات بالزمان اختلافها بالنوع والماهية اما اولا فلان
الازمنة غير مختلفة بالماهية فاستحال ان يكون تعددها موجبا لاختلاف ما يقع فيها
بالماهية ولو قدرنا ان الازمنة متنوعة اي مختلفة بالماهية الا انها من عوارض الحركة
لكونها مقدارا لها واختلاف العوارض لا يوجب اختلاف المعروض لجواز اشتراك
العوارض المختلفة في معروض واحد وحل لفظ الكتاب ظاهر مما ذكرنا قال
واختلافها الجنسي الى اخره اقول اختلاف الحركات بالجنس واتحادها به
بحسب اختلاف ما فيه الحركة من الاين والكيف واتحاده فان احد الحركتين اذا شاركت
الاخرى في جنس من كيف واين كانتا متحدتين بالجنس والا كانتا مختلفتين بالجنس
فجميع انواع الحركة في الكيف واحد بالجنس كالحركة من البياض الى السواد ومن السواد
الى البياض وجميع انواعها في الكم واحد بالجنس كالحركة في النمو والحركة في الذبول
وعلى هذا القياس واما النقلة والاستحالة والنمو فمختلفة بالجنس لان الاولى واقعة
في الاين والثانية في الكيف والثالثة في الكم قال وتضادها ليس لتضاد
الحركة الخ اقول الحركات اما داخلة تحت اجناس مختلفة كالنقلة
والاستحالة والنمو او تحت جنس واحد وعلى التقدير الاول لا تضاد فيها لان التضاد
انما يعرض في الانواع لا في الاجناس ولهذا قد يجتمع النقلة مع الاستحالة والنمو
واما على الثاني فقد يعرض فيها التضاد كحركتي الهبوط والصعود والحركة من السواد
الى البياض مع العكس لانهما امران وجوديان بينهما غاية البعد اذا تقرر هذا فنقول
تضاد الحركات ليس من حيث انها حركات والا لم يجتمع حركتان البتة فله سبب اخر وقد
عرفت ان الحركة تتعلق بامور ستة فتضادها بسبب تضاد بعضها مع بعض وليس تضاد
الحركات لتضاد المحركين لما سبق من جواز اشتراك المختلفات في اثر واحد ولهذا قد
يصعد الحجر بالقسر وللنار بالطبع مع اتحاد حركتيهما بالنوع وليس تضادها لتضاد
زماني الحركتين لما سبق ايضا من ان الزمان من عوارض الحركة وجاز اشتراك العوارض

المختلفة في معروض واحد بالنوع كالجسم الاسود والابيض وليس تضادها التضاد
ما فيه الحركة لان الصعود ضد الهبوط مع ان مسافتهما قد تكون واحدة فتعين ان يكون
تضاد الحركات لتضاد مبداء الحركة ومنتهاها سواء كان المبدا والمنتهى متضادين
بالذات كالحركة من البياض الى السواد والحركة من السواد الى البياض ومتضادين
بالعرض كالصعود والهبوط فان مبدا الصعود والهبوط ومنتهاهما متضادان لكن
لا من حيث انهما نقطتان فانهما من هذه الحيثية متساويان بل من حيث عرض لاحدهما
المبداية والمنتهوية والتوجه الى هذا الطرف يضاد التوجه الى ذلك الطرف قوله
فان مبداهما ومنتهاهما نقطتان تحليل لتضاد الصعود والهبوط وبيان لكون تضاد
المبداء والمنتهى ليس بالذات فان قيل لم لا يجوز ان يكون سبب التضاد هو الحصول في نفس
الاطراف قلنا لان ذلك وقت عدم الحركة والكلام في تضاد الحركات الموجودة
قال وانقسامها بانقسام الزمان الى اخره اقول الحركة تنقسم
بحسب امور ثلثة احدها انقسامها بحسب انقسام الزمان ضرورة ان الحركة
الواقعة في نصف الزمان نصف الحركة الواقعة في كله وثانيها انقسامها بانقسام المسافة
وهذا انما يكون للحركة الاينية لان الحركة الى نصف المسافة نصف الحركة في كلها
وثالثها انقسامها بحسب انقسام المتحرك لان كل حركة فهي عرض حال في الجسم المنقسم
والحال في المنقسم منقسم ولا بد لكل حركة من قوة قايمة بالجسم مقتضية لتلك الحركة
لان الجسم لو تحرك لذاته لامتنع ان يسكن لان ما بالذات يبقى ببقاء الذات وبطلان التالي باطل
ولقايل ان يعترض عليه بالطبيعة فانها متحركة لذاتها مع انه لا يلزم من دوامها دوام الحركة
فان اجيب بان الطبيعة انما تحرك بشرط زوال حالة ملايمة للجسم كالخروج من الحيز
الطبيعي حتى يكون المحرك هو الطبيعة مع زوال تلك الحالة الملايمة فللقايل ان يقول
اذا جوزتم هذا فلم لا يجوز ان يكون ذات الجسم ايضا محركة بشرط زوال حالة ملايمة
ثم تلك القوة المحركة ان كانت مستفادة من سبب خارجي سميت الحركة قسرية وان لم
تكن مستفادة منه فاما ان يكون لتلك القوة شعور بما يصدر عنها من الافعال او لا يكون لها

شعور

شعور فان كان الاول سميت الحركة ارادية وان كان الثاني سميت الحركة طبيعية
وكل واحدة من هذه الحركات الثلث اما سريعة واما بطيئة والسريعة هي التي
تقطع مسافة اطول من مسافة حركة اخرى في مثل زمانها او في اقصر من زمانها
او التي تقطع مثل مسافة اخرى في زمان اقصر من زمانها والبطيئة بخلاف ذلك
قال والبطو ليس لتخلل السكنات الخ اقول ذهب القايلون
بالجزء الى ان السبب في بطو الحركات تخلل السكنات فاذا حصلت الحركة من السكنات
كانت في غاية السرعة واذا تخللها سكنات كانت بطيئة ويختلف البطو بحسب زيادة
السكنات ونقصانها وهذا باطل من وجهين احدهما ان بطو الحركات لو كان لتخلل
السكنات لكانت نسبة السكنات المتخللة من حركات الفرس الذي يعدو من اول
النهار الى الظهر خمسين فرسخا الى حركات ذلك الفرس في هذا الوقت كنسبة زيادة
حركة الفلك الاعظم على حركات الفرس اليها لانه لا يكون في مقابلة كل سكون من
الفرس حركة من الفلك لكن حركة الفلك الاعظم ازيد من حركات الفرس الاف مرة بالالف مرة
فوجب ان يكون السكنات المتخللة في حركات الفرس ايضا ازيد من حركاتها بالف
الف مرة ولو كان كذلك لما احسسنا بالحركات القليلة المحفوفة خلال تلك السكنات
الكثيرة لكن الامر بالعكس الوجه الثاني انا اذا غرزنا خشبة في سطح الافق فلا شك
انه اذا ارتفع الشمس من المشرق وقع لتلك الخشبة ظل في الجانب الغربي ثم لا يزال
ينقص الظل الى غاية ارتفاع الشمس ولا شك ان حركة الظل في الانتقاص اقل من حركة
الشمس في الارتفاع والا لكان مدار حركة الظل كمدار حركة الشمس واكثر وحينئذ
لا يخ من ان يكون سبب النقصان تخلل السكنات من حركات الظل او غيره والاول باطل
لانه لو جاز ان يتحرك الشمس ويسكن الظل ولا ينقص منه شي لجاز في حال قطعها الجزء
الثاني والثالث حتى يتم ارتفاع الشمس ولم ينقص من الظل شيء وفساد ذلك ظاهر
فتعين الثاني وهو المطلوب وللمانع ان يمنع هذه الملازمة ولما ابطل كون البطوء
لتخلل السكنات بين ما هو سبب البطو وموجبه فقال موجب البطوء في الحركة

الطبيعة بممانعة المخروق برما او هوا وفي الحركة القسرية بممانعة الطبيعة والمخروق
معا وفي الحركة الارادية بممانعتهما اي بممانعة الطبيعة والمخروق ولظهور ذلك
عند العقل لم يحتج الى حجة قال والمشهور انه لابد وان يتخلل الى اخره
اقول ذهب ارسطو ومن تابعه الى انه يجب ان يكون بين كل حركتين مستقيمتين
كالحركة الصاعدة والهابطة سكون واستدل عليه بتوقف على مقدمات
احدها ان وصول المتحرك الى طرف المسافة آني الوجود والثانية انه يجب وجود
الميل عند الوصول والثالثة ان الميل ايضا آني الوجود اما الاولى فلان الوصول
هو انطباق طرف المتحرك على طرف المسافة والطرفان غير منقسمين كما سيجي فيكون
انطباقهما في آن واما الثانية فلان الميل انما يدافع الجسم الى الحد المعين ليوصله
اليه فهو اذن علة الوصول وعلة الشي لابد ان يكون موجودة عند وجوده واما
الثالثة فلما تقرر من وجود الميل عند حصول الجسم في الحد الذي هو مطلوبه وقد
تقرر ايضا ان حصول الجسم فيه آني فالميل اذا موجود في آن الوصول فكان آنيا
واذا تقرر هذه المقدمات فنقول ان المتحرك اذا وصل الى حد معين في آن كان ذا ميل
في ذلك الآن ثم اذا تحول عن ذلك الحد ورجع لابد وان يكون حركته بميل اخر هو علة
رجوعه عنه وحدوث هذا الميل ايضا يكون في آن وهذا الآن يجب ان يكون مغايرا
لآن وجود الميل الاول والا لزم اجتماع الميلين في الآن الواحد الى جهتين مختلفين
وهو محال لاقتضائه التوجه الى الشيء مع الرجوع عنه وحينئذ اما ان يكون بين الآنين
زمان اولا والثاني ح والا لزم تتالي الآنات المستلزمة للجزء الذي لا يتجزى فتعين
الاول وهو ان يكون بينهما زمان والجسم في ذلك الزمان يكون ساكنا لانه لا يتحرك الى
ذلك الحد والا لم يكن واصلا ولا عنه والا لكان قبل رجوعه راجعا واجيب عن هذه
الحجة بوجهين احدهما لا نسلم امتناع اجتماع الميلين الى جهتين دفعة واحدة وقد
مر تقريره لك في مباحث الثقل والخفة والثاني لا نسلم امتناع تتالي الآنات وانتفاء
الجزء الذي لا يتجزى كما يجيء تقريره قال الفصل الثالث في الاضافة الخ اقول

لفظ

لفظ المضافة يقال بالاشتراك اللفظي على نفس الاضافة وهو المضاف الحقيقي الذي
هو المقولة وعلى الماهية التي عرضت لها الاضافة وهو خارج عن غرضنا وعلى
المجموع الحاصل من الاضافة ومعروضها وهو المضاف المشهوري ثم للمضاف
خواص احديها كون كل واحد من المضافين مماثل الاخر في لزوم الوجود ذهنا
وخارجا على معنى انه يستحيل تقدم احدهما على الاخر بل يجب وجودهما معا فان قلت
ان المتقدم الزماني يضاف المتاخر الزماني مع ان المتقدم لم يوجد بالاعتبار الذي
كان متقدما مع المتاخر قلت ان اضافتي التقدم والتاخر انما يوجدان في الذهن لا في الخارج
وهما حاصلان في الذهن معا الخاصة الثانية وجوب الانعكاس ومعنى الانعكاس ان يحكم
باضافة احد المضافين الى الاخر من حيث هو مضاف اليه كما يحكم باضافة الاخر اليه
فكما يقال الاب اب الابن يقال الابن ابن الاب اما اذا اخذ المضاف اليه مجردا عن الاضافة
لم يجب الانعكاس فانه اذا قيل الاب اب الانسان لم ينعكس اذ لا يقال الانسان انسان
الاب الثالثة ان الاضافة اذا كانت في احد الطرفين محصلة اي متخصصة كانت في الطرف
الاخر ايضا كذلك واذا كانت في احد الطرفين مطلقة غير معينة كانت في الطرف الاخر
ايضا كذلك كاضافة النصف والضعف فان النصف اذا اخذ نصفا معينا كان مقابله
اعني الضعف معينا ايضا واذا اخذ مطلقا كان الضعف ايضا مطلقا اما تحصيل
موضوع احد الاضافتين فلا يستلزم تحصيل موضوع الاضافة الاخرى لامكان
اضافة الموضوع الواحد الى موضوعات لا تتناهى فان الراس اضافة لعضو ما
بالقياس الى ذي الراس فاذا حصلنا ذلك العضو كهذا الراس لا يلزم منه تعين الشخص
الذي له ذلك الراس وكذا تعين موضوع الابوة كزيد مثلا لا يستلزم تعين ولد يكون
موضوعا لبنوة قال ثم منها ما يتوقف في الطرفين الخ اقول ههنا
ابحاث الاول ان الاضافة اما ان يكون متفقة في الطرفين كالتماثل والاخوة فان كل واحد
من المتماثلين متفقان في حقيقة التماثل وكل واحد من الاخوين متفق مع الاخر في الاخوة
واما ان يكون مختلفة في الطرفين اما اختلافا محدودا كالضعف والنصف او غير

محدود كالزايد والناقص الثاني ان اتصاف المضاف بالاضافة المحضة اما ان يحتاج
الى صفة حقيقية قايمة بذاته او لا يحتاج اما الاول فاما ان يحتاج اليها في الجانبين معا
كالعاشق والمعشوق فان اتصاف العاشق والمعشوق لاجل هيئة ادراكية في العاشق
هي مبدا الاضافة واتصاف المعشوق به لاجل هيئة مدركة لاجلها صار معشوقا
واما ان يحتاج اليها في احد الجانبين فقط كالعالم والمعلوم فان العالم لا يتصف الى المعلوم
الا بحصول صفة حقيقية فيه وهي العلم ولا كذلك المعلوم واما الثاني وهو ان لا يحتاج
الاتصاف بالاضافة الى صفة حقيقية في كلا الجانبين بل الى نفس الاضافة فقط
كاليمين والشمال فانه ليس في كل واحد منهما صفة لاجلها صار مضافا الى الاخر
الثالث ان الاضافة بعض ساير المقولات حتى بعضها والامثلة ظاهرة الرابع ان
الاضافات قد تكون اشخاصا وقد تكون انواعا وقد تكون اجناسا تبعا لمعروضها
فان كان معروضها امرا متشخصا كانت الاضافة ايضا كذلك كالاضافة العارضة
لشخص من اشخاص مقولة كافرقية هذا الشي وان كان معروضها نوعا كالاضافة العارضة
للكيفيات المحسوسة او لنوع منها كانت الاضافة ايضا نوعا وان كان معروضها جنسا
كالاضافة العارضة لمطلق الكيف مثلا كانت الاضافة ايضا جنسا الخامس
ان تضاد الاضافات تابع لتضاد معروضاتها فان كان معروضا الاضافتين
متضادين كانت الاضافتان ايضا متضادتين كالاحر والابرد فكالعظيم والصغير
فان العظم والصغر عارضان للكم ولا تضاد في افراد الكم لان كل عدد اما مقوم للاخر
او متقوم به وكل واحد من المقادير اما قابل او مقبول له وايضا لا يوجد مقدار في غاية
البعد عن الاخر فلا يتحقق التضاد قال ـــــــ فرع التقدم على الشي الى اخره
اقول ـــــــ التقدم لما كان نوعا من المضاف كان متفرعا عليه وهو منحصر في الاقسام
الخمسة المذكورة في المتن بالاستقراء وقيل تقدم بعض اجزاء الزمان على البعض قسم
سادس اذ يمتنع ان يكون بالزمان ولا لزوم ان يكون للزمان زمان اخر وامتناع ساير
الاقسام ظاهر واجيب بانه مندرج تحت التقدم الزماني اذ المراد به كون الشي قبل اخر

بحيث لا يجامع القبل البعد وهذا اعم من ان يكونا زمانيين او غيرهما واعلم ان التقدم بالطبع
هو كون المتاخر يمتنع وجوده بدون المتقدم من غير عكس كتقدم الجزء على الكل وقيل كون
المتقدم محتاجا اليه المتاخر غير موثر وكلاهما مستقيم وعلم انه لو ذكر بدل التقدم بالمكان
التقدم بالرتبة لكان اجود ليشمل تقدم الجنس على النوع وتقدم النوع الجنس لان
التقدم بالرتبة هو كون الشي اقرب من مبدا معين بالغرض وذلك قد يكون مكانيا
كتقدم الامام على الماموم اذا ابتدى من الامام وقد يكون طبيعيا كتقدم الجنس على النوع
اذا ابتدا من الجنس وبالعكس اذا ابتدا من النوع فان قلت تقدم الجنس داخل في التقدم
الطبع قلت لا نسلم دخوله فيه فان وجود الجنس بدون النوع ممتنع في الخارج والقول
بان الجنس غير موجود في الخارج ينافي دعوى تقدمه طبعيا سلمنا ذلك لكن تقدم النوع
عليه غير داخل فيه وهذا القدر يكفينا فيما ادعينا قال ـــــــ الثالث في الجواهر
الى اخره اقول ـــــــ اقسام الجوهر على مذهب الحكماء منحصرة في الهيولى والصورة
والجسم والنفس والعقل وذلك لان الجوهر لا يخ من ان يكون محلا اولا والاول الهيولى
والثاني لا يخ من ان يكون حالا في المحل اولا والاول الصورة والثاني لا يخ من ان يكون مركبا
من المحل والحال اعني الهيولى والصورة اولا والاول الجسم والثاني المفارق وهو لا يخ
من ان يتعلق بالبدن تعلق التدبير والتصرف اولا والاول النفس الانسانية ان تعلق
بالانسان والفلكية ان تعلق بالفلك والثاني العقل وللقايل ان يعترض على هذا التقسيم
ويقول ان الجسم والنفس الناطقة ليسا حالين في شي والجسم محل للاعراض والنفس للصور
الجوهرية مع ان شيا منهما ليس بهيولى ويمكن ان يجاب بان المدعى ان الجوهر الغير الحال
اذا كان محلا للجوهر فهو الهيولى وح لا يرد عليه النقض المذكور اما الجسم فظاهر واما النفس
فلان الصورة الحالة فيها مثال للجوهر وليست بجوهر في نفسها وانما الجوهر ما ينسب اليه
تلك الصورة ويمكن بيان الحصر بوجه اخر وهو ان الجوهر اما متحيز اولا والاول الجسم
والثاني اما جزء منه اولا والاول الهيولى ان كان محلا والصورة ان كان حالا والثاني النفس
ان تعلق بالجسم والعقل ان لم يتعلق به واما على مذهب المتكلمين فان الجوهر منحصر في قسمين

لانه ان لم يقبل القسمة بوجه ما فهو الجوهر الفرد وان قبلها فهو الجسم وانكروا وجود
جواهر غير متحيزة لما مر في الامور العامة وفي تعريف الجوهر الفرد عبارات اشهرها
انه متحيز الذي لا يقبل القسمة اصلا فبالمتحيز خرج البارى تعالى والعرض وبالباقي
الجسم ثم قال ومباحث الباب منحصرة في ثلثة فصول ولم يوجد سوى فصلين احدهما
في الماديات ولواحقها والثانى في المفارقات قال الحد المرضى عند جمهور المتاخرين
الخ اقول المتاخرون عرفوا الجسم الطبيعى بانه الجوهر القابل للابعاد
الثلثة المتقاطعة على الزوايا القايمة والزوايا القايمة هى الكاينة من قيام خط مستقيم
على خط مستقيم بحيث لا يميل الى احد الجانبين هكذا فان مال الى احدهما فالزاوية
التى من جهة التى مال اليها حادة ومن جهة التى مال عنها منفرجة هكذا والمعنى
انه جوهر يمكن ان يفرض فيه بعد كيف اتفق ثم يفرض فيه بعد اخر مقاطع للاول
على زاوية قايمة ثم يفرض فيه بعد ثالث مقاطع لهما على قايمة ايضا وانما قيد الابعاد
الثلثة بالمتقاطعة على الزوايا القايمة ليكون ما بعد الجوهر في هذا التعريف حاصرا للجسم
فان السطح قد يتقاطع فيه ابعاد ثلثة واكثر لكن على زوايا غير قايمة واما التقاطع على
الزوايا القوايم فمختص بالجسم وقد يظن من ظاهر عبارة المصنف ان القيد المذكور
لاخراج السطح عن هذا التعريف وهو خطاء لان السطح عرض فبالجوهر خرج عن هذا
التعريف من غير حاجة الى قيد اخر ولقايل ان يقول ان ما بعد الجوهر في التعريف حاصر
لمطلق الجسم الطبيعى فان التعليمى ايضا يشاركه فيه وانما يمتاز كل واحد منهما عن الاخر
بكون الطبيعى داخلا تحت الجوهر وكون التعليمى داخلا تحت الكم المتصل قال
واعترض عليه الخ اقول اعترض بعضهم على هذا التعريف وقال انه ليس حدا
للجسم لان كون الجوهر جنسا لما تحته غير معلومة لجواز ان يكون الماهيات التى صدق
عليها رسم الجوهر مختلفة بالحقيقة ومشتركة في هذا اللازم الخارجى وعلى تقدير تسليم
جنسية الجوهر ان القابل للابعاد الثلثة لا يصلح ان يكون فصلا للجسم لانه اما عرض
او جوهر فان كان عرضا لم يمكن ان يكون جزءا للجوهر والا لزم تقوم الجوهر بالعرض

وان كان جوهرا كان الجنس اعنى الجوهر داخلا في حقيقته وحينئذ يكون مشاركا لساير
انواع الجوهر في الجوهرية وممتازا عنه بفصل اخر والكلام في ذلك الفصل كالكلام فيه
فيلزم التسلسل وبهذا الدليل علم ان الجوهر ليس جنسا لما تحته وتقريره ان الجوهر
لو كان جنسا لكان امتياز الانواع الداخلة تحته بفصول وتلك الفصول يمتنع ان يكون
اعراضا لئلا يلزم تقوم الجوهر بالعرض واذا كانت جواهر دخل الجنس في طبيعتها فتفتقر
الفصول الى الفصول اخرى الى غير النهاية وهو محال ولقايل ان يقول لا يلزم من كون
الفصول جواهر اندراجها تحت الجواهر اندراج النوع تحت الجنس بل جاز ان يكون
الجوهر عرضا للفصول وجنسا للانواع قال وقالت المعتزلة انه الطويل
العريض العميق الخ اقول المعتزله عرفوا الجسم بانه الطويل العريض العميق
وقد عرفت فيما سبق معانى الطول والعرض والعمق واعترض على هذا التعريف اولا بانه
يدخل فيه الجسم التعليمى وثانيا بان الامتدادات الثلاث بالفعل لا يصح ان يكون مقومة
للجسم التعليمى لانا لو اخذنا قطعة من الشمع وجعلنا طولها شبرا وعرضها اصبعين وعمقها
اصبعا فاذا جعلناها على غير ذلك الشكل كالمدور وغيره يزول هذه الامتدادات مع
ان جسمية تلك الشمعة لم تتغير فليست هذه مقومة للجسم فان قلت من عرف الجسم بهذا
التعريف انما اراد به التعريف الرسمى لا الحدى وحينئذ لا يضر ما ذكرتم قلت
الرسم لا يصح الا بالخواص اللازمة ولما كانت هذه العرضيات مفارقة لما تقدم لم يجز
ان يرسم بها الجسم ولقايل ان يقول المراد من قولهم الجسم هو الطويل العريض العميق
ان الجسم ما يمكن ان يعرض فيه هذه الامتدادات لا ما وجدت فيه الامتدادات بالفعل
وحينئذ لا يرد ما ذكرتم نعم يكون في التعبير عن هذا المفهوم بهذه العباره نوع تسامح
وتساهل وقال بعض اصحابنا ان الجسم هو المركب من جزئين او اكثر وزيف المصنف
هذه التعريفات الثلثة بانها تعريف الشئ بما هو اخفى لان حقيقة الجسم اظهر من ذلك
فان كل عاقل يعلم الجسم ويتصور الجسمية مع انه لا يخطر بباله الزوايا القايمة ولا الامتدادات
الثلثة بالفعل او بالقوة ولا الجزء الذى لا يتجزى فانها امور لا يتصورها الا الافراد

من الشارح ولهذا ذهب الامام الى ان الجسم اولى التصور غير محتاج الى تعريف وللقايل ان يقول
لا نسلم ان حقيقة الجسم متصورة بالكنه قبل تصور هذه الامور قال الثانى
فى اجزايه الى اخره اقول لما فرغ من تعريف الجسم شرع فى تحقيق اجزايه
الخارجية واعلم ان الجسم اما مركب واما بسيط والمراد بالبسيط ههنا ما لا يكون مركبا
من اجزاء مختلفة الطبايع كالعناصر والافلاك والطبيعة هى المبدا الاول لحركة
ما هو فيه والسكونه بالذات لا بالعرض والمراد بالمبداء هو العلة الفاعلية وبالاول
القريبة وبه خرج النفس الناطقة فانها مبدا للنمو والتنمية لكنها ليست مبدا قريبا
بل بعيد وقوله لحركة ما هو فيه احتراز عن المبادى الغريبة والصناعية فانها ليست
فى الجسم المتحرك وقوله بالذات لا بالعرض احتراز عن الحركة بالعرض كحركة جالس
السفينة والطبيعة بهذا المعنى تعم الافلاك والعناصر اذا تقرر ذلك فنقول اما الجسم
المركب فلا نزاع فى انه مركب من اجزاء حاصلة بالفعل متناهية كبدن الانسان واما
الجسم البسيط فاختلف فى تركبه من الاجزا وضبط الاقوال فيه ان يقال لا شك فى انه
قابل للانقسام والانقسامات الممكنة اما ان تكون حاصلة او ما لا وعلى كلا التقديرين اما
ان تكون متناهية او غير متناهية فيحصل من هذا التقسيم اربعة اقسام الاول ان يكون
مولفا من اجزاء متناهية بالفعل وكل واحد من تلك الاجزا لا يقبل القسمة بوجه ما
اى لا قطعا لصغره ولا كسرا لصلابته ولا وهما للعجز عن تميز احد طرفيه عن الاخر
ولا فرضا لانه يلزم منه محالات وهذا مذهب المتكلمين ومنهم من ذهب الى انها لا تقبل
الانقسام الفعلى وتقبل الانقسام الوهمى والفرضى الثانى ان الاجزا حاصلة بالفعل
لكنها غير متناهية وهو مذهب النظام والثالث انها بالقوة وغير متناهية وهو مذهب
جمهور الحكماء فانهم قالوا ان الاجسام لا تركب فيها بالفعل وانها متصلة فى انفسها كما هى
عند الحس لكنها قابلة لانقسامات غير متناهية والرابع ان الاجزاء بالقوة ومتناهية
وهو مذهب محمد الشهرستانى واليه اشار بقوله وقيل قابلة لانقسامات متناهية
قال حجة المتكلمين الى اخره اقول صحة ما ذهب اليه المتكلمون يتوقف

على اثبات امرين الاول ان الاجزا فى الجسم حاصلة بالفعل والثانى انها لا تنقسم اصلا
اما الاول فاحتجوا عليه بوجوه احدها ان كل جسم قابل للقسمة وكل ما هو قابل للقسمة فليس
بمتصل واحد فالجسم ليس بمتصل واحد فيكون مركبا من الاجزا اما الصغرى فظاهر
واما الكبرى فلان القابل للانقسام لو كان واحدا لكانت الوحدة قائمة به وعارضة له
لاستحالة ان يكون الجسم او جزء منه والا لزم ارتفاع الذات عند ارتفاع الوحدة بالانقسام
وكان ذلك اعداما لا انقساما واذا كانت الوحدة قايمة بالجسم كانت قابلة للانقسام لان
القايم بما يقبل الانقسام قابل للانقسام فالوحدة فى نفسها قابلة للانقسام وهو محال وفيه
نظر لان انقسام الوحدة انما يلزم ان لو كان قيامها بالجسم على نعت السريان وايضا الانقسام
عند الحكماء اعدام له الوجه الثانى ان الجسم لو كان قابلا للانقسام لكان مركبا من اجزا بالفعل
وحقية المقدم ظاهرة فالتالى مثله بيان الشرطية ان كل جزء مفروض فى الجسم فهو موصوف
بخاصية غير حاصلة فى الجزء الاخر لان منقطع النصف موصوف بالنصفية ومنقطع
الربع موصوف بالربعية ومنقطع الثلث بالثلثية وهلم جرا وشى من هذه الخواص
لا يمكن ان يوجد الا لتلك الاجزاء المعينة وح يلزم حصول الاجزا بالفعل ضرورة
ان اختلاف الخواص واللوازم يوجب اختلاف تلك الاجزاء المعينة وتعددها بالفعل
فان قلت لم لا يجوز ان تكون تلك الخواص امورا موهومة مفروضة وحينئذ لا يلزم وجود
الاجزاء الا بالعرض والوهم قلت اختصاص كل منها بجزء معين وعدم امكانها فى اخر
يدل على انها ليست بمجرد الفرض الوجه الثالث ان كون الجسم واحدا ينافى كونه قابلا
للانقسام والثانى ثابت بالاتفاق فانتفى الاول اما بيان المنافاة فهو انا اذا قسمنا جسما
حتى صار جسمين فلا يخ اما ان يكون هوية كل واحد من هذين الجسمين المتفاصلين كانت
حاصلة قبل تلك القسمة او لا فان كانت حاصلة فقد حصل المطلوب فهو تركب الجسم
من الاجزا لانا نعلم بالضرورة ان هويتى كل واحد منها مغايرة لهوية الاخر فلا يكون ذلك
الجسم قبل الانقسام جسما واحدا بل جسمين وهكذا الكلام فى جزء كل واحد من
ذينك الجسمين وان لم تكن هوية كل واحد منهما حاصلة قبل القسمة فقد بطل ذلك

الجسم الواحد الذى كان موجودا قبل القسمة وقد حدث جسمان اخران وهذا
مح والا لزم اذا وقعت بعوضة فى البحر المحيط وسقطت براس ابرتها سطح البحران
يقال انها عدمت البحر الذى كان وحدث بحر اخر وفساده ظاهر بالضرورة
ولمانع يمنع فساده بالضرورة فان الحكيم يدعى ان هذا البحر الاخر غير الاول وبمجرد
الاستبعاد لا يكفى فى الابطال قوله فثبت ان كل جسم ليس بواحد فى نفسه منتجة
لهذا الدليل الثلثة قال وتلك الاجزا لا تنقسم الخ اقول لما فرغ
من اثبات وجود الاجزاء بالفعل شرع فى اثبات ان هذه الاجزا لا تقبل الانقسام
وتقريره ان كل جزء من الاجزاء لو كان قابلا للانقسام لزم تركب الجسم من اجزاء غير
متناهية والتالى باطل اما الشرطية فظاهر لانه مح ان يكون للاجزاء اجزا الى غير النهاية
اما بطلان التالى فمن وجهين الاول ان الجسم لو كان مركبا من اجزا غير متناهية لزم
المحال وما يستلزم المحال فهو محال بيان الملازمة ان كل عدد سواء كان متناهيا
او غير متناه فان الواحد موجود فيه بالضرورة فاذا اخذنا آحادا متناهية
كثمانية اجزا واكثر وضممنا بعضها الى بعض بحيث يحصل حجم فى كل جهة من
الطول والعرض والعمق فيحصل الجسم من مجموع هذه الاجزاء المتناهية لكون المولف
مح عريضا طويلا عميقا والا لم يكن التاليف مفيدا للمقدار وبطلانه ظاهر واذا
حصل من هذه الاجزا جسم متناهى الاجزا كانت نسبة حجمه الى حجم ساير الاجسام
وهو ما يكون اجزاءه غير متناهية نسبة متناهى القدر الى متناهى القدر لكون حجم
كل منهما متناهيا لكن ازدياد حجم الجسم انما يكون بحسب ازدياد تاليف الاجزا ونظمها
اى كلما ازدادت الاجزاء ازداد الحجم فيلزم مح ان يكون نسبة الاجزا الى الاجزاء كنسبة
الحجم الى الحجم ولا شك ان نسبة الحجم الى الحجم نسبة المتناهى الى المتناهى فلو وجد جسم
مركب من اجزاء غير متناهية لزم ان يكون نسبة المتناهى الى غير المتناهى كنسبة المتناهى
الى المتناهى وهذا خلف محال وانما قيد الجسم بالمتناهى القدر فى قوله فلو كان جسم متناهى
القدر تنبيها على ان الجسم لا بد ان يكون متناهيا بحسب المقدار وان كانت اجزاءه غير

الحجم لكون الابعاد متناهية

متناهية

متناهية ولقايله فى ذكر ثمانية اجزاء هو ان فى حصول الجسم منها ونها خلافا بين
المتكلمين ولا خلاف فيها و قوله لكن ازدياد الحجم بحسب ازدياد التاليف مقدمة تستلزم
استثنائها نقيض التالى من المتصلة التى مقدمها قوله اخذنا ثمانية اجزاء وتاليها قوله
يكون نسبة حجمه الى اخره ودليل على حقيته نقيض التالى وصورة القياس هكذا اذا حصل
جسم متناهى الاجزا كان نسبة حجمه الى حجم ما لا يتناهى اجزاءه نسبة المتناهى الى المتناهى
لكن التالى باطل لما تقدم من ان ازدياد الحجم بحسب ازدياد التاليف والنظم فعلم ان هذه
المقدمة مما يستلزم نقيض التالى ويدل عليه وليست عينه الوجه الثانى من الوجهين
الدالين على امتناع تركب الجسم من اجزا غير متناهية هو ان الجسم لو كان مركبا من اجزاء
غير متناهية لامتنع قطع المسافة والتالى باطل بالحس بيان الشرطية ان المتحرك
لا يتمكن من قطع المسافة الابعد قطع نصفها ولا تتمكن من قطع نصفها الابعد قطع
نصف نصفها فلو كانت اجزاء المسافة غير متناهية امتنع قطع تلك المسافة الا فى
ازمنة غير متناهية لكن قطعها فى ازمنة غير متناهية محال قال وايضا
النقطة موجودة الى اخره اقول هذا دليل اخر على وجود الجوهر الفرد وهو
مبنى على مقدمتين احديهما ان النقطة موجودة واستدل عليها المصنف بالاجماع
فان اراد به اجماع المتكلمين والحكماء جميعا فهو ممنوع لان اكثر المتكلمين انكروا وجودها
فى الخارج وان اراد اجماع الحكماء كانت المقدمة الزايدة والاولى ان يقال انها طرف
طرف الخط الموجود فى الخارج وطرف الموجود موجود والثانية ان النقطة لا تقبل القسمة
اصلا لانها طرف الخط فلو انقسم لها جزان لكان الجزء الاخير منهما هو الطرف لا هى
اذا تقرر ذلك فنقول لما كانت النقطة موجودة غير منقسمة لزم القول بالجزء الذى
لا يتجزى وذلك لانها اما جوهر او عرض فان كان جوهرا فهو الجزء الذى لا يتجزى
وان كان عرضا فمحلها لا يخلو من ان يكون منقسما او لا والاول محال والا لانقسمت النقطة
بانقسام محلها لان انقسام المحل لا يوجب انقسام الحال وهو محال فتعين الثانى وهو
ان لا ينقسم المحل اصلا وهو الجوهر الفرد قال وايضا فالحركة الحاضرة الخ

اقول هذا دليل اخر على وجود الجزء الذي لا يتجزى وتقريره لو كانت الحركة
الحاضرة غير منقسمة اصلا لزم وجود الجوهر الفرد والمقدم حق فالتالي مثله اما
بيان الحقيقة فلانها لو انقسمت لكان بعض اجزائها قبل البعض فلا يكون كلها حاضرة
وقد فرض كذلك هذا خلف واما بيان الملازمة فلان الحركة لا بد لها من مسافة وما
وقع فيه الحركة من المسافة يلزم ان يكون غير منقسمة والا لكانت الحركة الى نصفها
نصف الحركة الى كلها فينقسم الحركة التي فرضناها غير منقسمة وهو محال فيثبت ان
في الاجسام ما لا يقبل القسمة وهو المدعى لا يقال هذا الدليل انما يتمشى على تقدير ان يكون
الحركة الحاضرة موجودة في الخارج وهو ممنوع فان الحركة ليست الا الماضي
والمستقبل لانا نقول ما ذكرتم يوجب نفي الحركة في الخارج وذلك لانه لو لم يوجد
الحركة الحاضرة لما كان منها ماض ولا مستقبل اذ الماضي هو الذي كان له حضور
ثم عدم والمستقبل هو الذي يتوقع حضوره واذا كان كذلك يلزم ان لا يكون للحركة
وجود اصلا وهو محال او نقول الماضي والمستقبل معدومان فلو لم يوجد الحركة
الحاضرة ايضا لزم ما ذكرنا واعلم ان مراد المصنف هو الوجه الاول ولقائل ان يقول
لا نسلم ان الحركة الحاضرة لو كانت منقسمة لكان بعض اجزائها قبل بعض وانما يلزم
ذلك لو حصل الانقسام بالفعل ومن الجائز ان يكون قابلا للانقسام ولا يقع القسمة
بالفعل قال واحتج الحكماء على نفي الجوهر الفرد الخ اقول
لما فرغ من ادلة المتكلمين على ثبوت الجوهر الفرد شرع في ادلة الحكماء على نفيه وذكر
من اربعة اوجه الاول الجوهر الفرد متحيز وكل متحيز يمينه غير يساره وقدامه غير
خلفه وحينئذ يلزم تعدد الجوانب بتعدد الجهات وايضا اذا وقع الضوء على
احد وجهي متحيز صار ذلك الوجه مضيئا دون الاخر والمضيء مغاير للمظلم فيلزم
الانقسام فان قيل ما ذكرتم انما دل على ان احد طرفيه مغاير للطرف الاخر وعلى
ان احد وجهيه مغاير للوجه الاخر وتغاير الجهات والاطراف لا يوجب انقسام
الجوهر فالجواب ان تغاير طرفي الجزء ووجهيه يوجب انقسامه لان الوجهين والطرفين

وكلما كان كذلك

لا بد من ان يكونا جوهرين داخلين فيه او عرضين قائمين به وايا ما كان يلزم انقسام
الجزء اما على الاول فظاهر واما على الثاني فلانه يلزم ان يكون محل احدهما غير محل
الاخر لامتناع قيام العرضين المتماثلين بمحل واحد فيلزم الانقسام ايضا الوجه الثاني
انا اذا فرضنا خطا مركبا من اجزاء شفع كاربعة اجزاء مثلا ووضعنا فوق طرفه الايمن
منه جزءا وتحت طرفه الايسر جزءا اخر هكذا ٥٥٥٥ وفرضنا ان هذين الجزئين
تحركا على تساو اي ابتدا بالحركة معا وانتهيا معا فمن الضرورة انهما يتحاذيان عند
مرور كل منهما بالاخر وموضع التحاذي لا بد ان يكون موضع التقاء الجزئين وهما
الثاني والثالث فيما ذكرنا من المثال ومتى كان كذلك كانت قسمة الجزئين لازمة
ولمانع ان يمنع حركة الجوهر الفرد قال الثالث كلما قطع السريع الخ
اقول هذا هو الوجه الثالث من الوجوه الدالة على نفي الجزء الذي لا يتجزى
وتقريره انا اذا فرضنا متحركين في مسافة احدهما سريع والاخر بطيء فلا شك انه
اذا قطع السريع جزءا لا يتجزى من تلك المسافة قطع البطيء اقل منه اذ لو قطع البطيء اكثر
من جزء او جزءا كان البطيء اسرع او مثلا للسريع في السرعة والبطء وهو محال
فيلزم ان يقطع البطيء اقل من الجزء وح يلزم الانقسام فان قيل لم لا يجوز ان يساوي
البطيء السريع في جزء اي يقطعاه معا ويقف البطيء في جزء اخر دون السريع وح
لا يلزم الانقسام ولا مساواتهما ضرورة تخلل السكنات في البطيء دون
السريع فالجواب ان ذلك يستلزم كون البطء لتخلل السكنات وقد بان فساده الى
هذا السؤال والجواب اشارة بقوله والا لزم ان يساويه الى اخره وقيل في معنى قوله
والا لزم ان يساويه اي لو قطع البطيء مثل لزم ان يساويه السريع في جزء ويقف في اخر
ليصل اليه البطيء فيكون البطء بتخلل السكنات وقد مر فساده وفيه نظر لان ذلك يوجب
ان يكون السرعة بتخلل السكنات لا البطء مع ان لفظ الكتاب يأبى هذا التفسير
قال الرابع الجسم الذي له اخره اقول تقرير هذا الدليل ان يقال
لو وجد الجوهر الفرد لزم خلاف المقدر وهو الانقسام على تقدير عدم الانقسام

لانا اذا فرضنا جسما مركبا من اجزا وتر بخمسة اجزاء مثلا وكان ظل ذلك الجسم في وقت
من السنة مثليه بحيث يكون مثله من الظل ظل نصفه لان مثله من الظل هو نصف الظل
ونصف الظل ظل النصف فيكون لذلك الجسم نصف ولا يتحقق نصفه الا اذا انقسم
الجزء المتوسط الى نصفين فان قيل لا نسلم ان كل جسم قابل للتنصيف قلنا قد برهن او
قليدس في كتابه ان كل خط يصح تنصيفه وهو يقتضي صحة تنصيف الجسم ضرورة حلوله
في الجسم واعلم ان قوله وقد برهن اوقليدس الى اخره يصح ان يستدل به على نفي الجوهر
الفرد مع قطع النظر عما قبله قال الخامس اذا فرض خط من ثلثة اجزا الى
اخره اقول تقرير هذا الدليل ان يقال لو كان القول بالجزء حقا لامكن
ان نفرض خطا مركبا من ثلثة اجزاء وفوق طرفه الايمن جزء هكذا ۰۰۰ بحيث يتحرك
الخط الى الجانب الايمن والجزء الفوقاني الى الجانب الايسر لكن ذلك محال اما الشرطية
فظاهرة واما استحالة التالي فلانه يستلزم انقسام ما لا ينقسم لانه اذا تحرك الخط
الى الايمن وقطع جزءا فلا يخلو الجزء الفوقاني هو ان ينتقل الى ما فوق الثاني او الى ما فوق
الثالث والاول محال لان الجزء الثاني تحرك حينئذ الى حيز الجزء الاول فذلك يستلزم
عدم تحرك الجزء الفوقاني وهو خلاف المفروض فتعين الثاني وهو ان ينتقل الى
ما فوق الثالث وح يكون الجزء الفوقاني قد قطع جزئين في زمان قطع ما تحته جزءا
واحدا فيلزم انقسام الزمان لان زمان قطع الجزئين اكثر من زمان قطع جزء وانقسام
الحركة ايضا لان ما وقع منها في احد نصفي ذلك الزمان يكون مغايرا لما وقع منها في النصف
الاخر منه واذا انقسمت الحركة لزم انقسام كل واحد من الجزء المتحرك عنه والمتحرك
اليه لان الجزء الفوقاني اشتغل في نصف ذلك الزمان بنصف تلك الحركة من نصف الجزء
المتحرك عنه وحصل في نصف الجزء المتحرك اليه واشتغل في النصف الثاني من ذلك الزمان
بالنصف الاخر من تلك الحركة من النصف الاخر من الجزء المتحرك عنه وشغل نصفا
من الجزء المتحرك اليه فثبت انقسام ما لا ينقسم وهو محال وقد سنح لي في بيان انقسام
الجزء وجه اخر وهو ان زمان قطع الجزء الفوقاني وحركته لما كانا منقسمين كان زمان

قطع

قطع ما تحته وحركته ايضا كذلك ضرورة تساوي زمانيهما وحركتيهما واذا انقسمت
حركته وزمانه لزم انقسام مسافته ايضا وهو الجزء لان ما وقع فيه احد نصفي الحركة
غير ما وقع فيه النصف الاخر منها ولا يخفى ان بيان انقسام الجزء بهذا الوجه اوضح منه
بالوجه الاول لان للقائل ان يقول على الوجه الاول لا نسلم ان انقسام الحركة يوجب
انقسام الجزء لجواز ان يكون كل نصف من الحركة واقعا في جزء قال السادس
الخ اقول تقرير هذا الوجه هو ان الجزء لو كان موجودا لكان منقسما
وذلك لانه لابد ان يكون مشكلا لانه متناه وكل متناه مشكل وح فاما ان يكون كرة
او غير كرة مثل ان يكون مثلثا او مربعا فان كان الاول فعند انضمام بعض تلك الاجزاء
الى بعض حصلت بينها فرج لا تسع مثل تلك الاجزاء في العظم والصغر اذ لو كانت تسع
مثلها ملأناها الى ان ينتهي الى فرج لا تسع مثلها وح يلزم الانقسام ضرورة ان ما يدخل منه
في تلك الفرج غير ما لا يدخل وان كان الثاني اي غير كرة كان في الجزء زوايا لا شك ان جانب
الزاوية غير جانب الضلع فيلزم الانقسام قال السابع الى اخره اقول
تقريره انه لو وجد الجزء لزم استحالة حركة الرحى والتالي ظاهر البطلان بيان الشرطية
ان الرحى اذا دارت فلابد ان يقطع الطوق العظيم منه جزءا وح فالطوق الصغير لا يخ
من ان يكون قطع اقل من جزء فينقسم الجزء او جزءا تاما فيكون الصغير مثلا للعظيم او يقطع
الصغير في بعض الاوقات جزءا تاما ويسكن في بعض الاوقات والعظيم لا يزال يتحرك
فيلزم تفكك اجزاء الرحى وهو باطل بالحس وبان صحته يستدعي ان الانسان لو وضع
عقبه على الارض ثم ادار نفسه عليه دورة تامة تفكك اجزاؤه وبطلانه ضروري
وايضا لو وجد لامتنع رسم الدائرة بالبركار ذي الشعب بعين ما تقدم في استحالة
حركة الرحى لان الشعبة الخارجة اذا قطعت جزءا لا يتجزى فلابد ان تقطع الشعبة
المتوسطة اقل من جزء لما تقدم وح يلزم الانقسام قال ثم قالوا الجسم
متصل الى اخره اقول لما انكرت الحكماء تركب الجسم من الاجزاء التي لا تتجزى
قالوا انه مركب من الهيولى والصورة واستدلوا على ذلك بانه قد ثبت ان الجسم

البسيط متصل في نفسه كما هو عند الحس وانه قابل للانقسامات لانها لما مر
من نفي الجوهر فنقول قابل هذه الانقسامات والانفصال اما ان يكون هو الاتصال
اعني الامتداد الجسماني او شيا اخر والاول محال لان القابل للشئ موجود مع المقبول
والاتصال معدوم عند الانقسام فتعين الثاني وهو ان يكون هناك شي اخر يقبل
الاتصال تارة والانقسام اخرى ويسمى هيولى ومادة وذلك الاتصال المقبول صورته
والدليل على كون الاتصال داخلا في حقيقة الجسم هو انه لو كان نفس الجسم لما كان الجسم
قابلا للانفصال اذ الشي لا يقبل عدمه وايضا المفهوم من قولنا الجسم متصل انه شيء
ماله الاتصال لا انه نفس الاتصال ولو كان خارجا عنه لما افتقر تعقله الى تعقله فتعين
ان يكون الاتصال جزا من الجسم قال واعلم ان دليل الفريقين الى اخره اثبات
اقول معناه انك اذا تاملت في ادلة الفريقين ظهر لك ان ادلة المتكلمين في
اثبات الجوهر الفرد انما دلت على امتناع انقسام الجزء بالفعل لا على امتناع انقسامه
بالوهم والفرض فلم يلزم منها صحة ما ادعوه من امتناع الانقسام بوجه ما وان
وان ادلة الحكماء على نفي الجوهر الفرد انما دلت على ثبوت القسمة الوهمية لا الفعلية
واذا كان كذلك لا يتم ما ذكروه في اثبات الهيولى لانه يتوقف على كون الجسم قابلا
للانقسام بالفعل وادلتهم على نفي الجزء لا تدل عليه فاذن جاز ان يكون الجسم مركبا
من اجزاء صلبة غير قابلة للانقسام الفعلي وح لا يلزم ثبوت الهيولى لان ما هو واحد
بالاتصال غير قابل للانفكاك وما هو قابل له غير واحد بالاتصال فظهر مما ذكرنا
ان قوله ان دليل الفريقين لم يرد به ان دليل كل واحد من الفريقين يدل على الامرين
معا كما توهمه بعض اذ لا دلالة للادلة عليهما معا كما لا يخفى على الفطن قال
لا يتاتى الى اخره اقول ان الحكماء اجابوا عن الاعتراض المذكور على اثبات
الهيولى بان الدليل لما اقتضى قبول القسمة الوهمية يلزم منه قبول القسمة الفعلية
الانفكاكية وذلك لان الاجزاء المفروضة في الجسم متماثلة في الحقيقة فيكون حقيقة
كل واحد من الاجزاء مساوية لحقيقة الاخر وحقيقة المجموع والاشياء المتساوية

في الحقيقة

في الحقيقة متساوية في اللوازم مما يصح بين كل اثنين منها يصح بين اثنين اخرين فيصح
اذن بين الجزئين المتباينين ما يصح بين المتصلين ويصح بين المتصلين ما يصح بين المتباينين
فيصح بين المتباينين الاتصال وبين المتصلين الانفصال والانفكاك واذا كان كل واحد
من الاجزاء قابلا للانقسام والانفكاك كان الجسم متصلا واحدا وكان القول بالهيولى
لازما اجاب المصنف بان ما ذكرتم مبني على كون تلك الاجزاء متساوية في الحقيقة وهو
ممنوع لجواز ان يكون كل واحد منهما مخالفا للاخر بالماهية وح لا يلزم ان يصح على كل
اثنين منها ما يصح على آخرين وان سلم اشتراكهما في الماهية بناء على ان الكلام في الجسم
البسيط فلم لا يجوز ان يكون يتخصص كل واحد من الاجزاء بما يمنعه من الانقسام الفعلي
الانفكاكي وان كانت الاجزاء باعتبار الماهية قابلة للاتصال والانفصال وعلى كل
من التقديرين لم يكن الجسم متصلا واحدا وان سلم اتصال الجسم لكن لا نسلم ان القابل
للانفصال لو كان غير الاتصال لزم ان يكون ذلك الغير هو الهيولى لجواز ان يكون
الاتصال وحدة الجسم والانفصال تعدده والوحدة والتعدد عرضان محلهما هو الجسم
وح لا يكون في اثبات الهيولى حاجة قال فروع الى اخره اقول
هذه الابحاث متفرع على ثبوت الهيولى والصورة الاول ان الحكماء قالوا ان الصورة
الجسمية لا تنفك عن الهيولى واستدلوا عليه بوجهين احدهما ان الصورة الجسمية
تستلزم التناهي والتشكل اما التناهي فلما سياتي من وجوب تناهي الابعاد
واما التشكل فلانه من لوازم التناهي لان المتناهي ما احاط به حد واحد كالكرة او حدود
مختلفة كالمربع والشكل هو الهيئة الحاصلة من تلك الاحاطة واذا ثبت ذلك فنقول
الموجب للتناهي والتشكل اما نفس الصورة الجسمية او لازم من لوازمها او الفاعل
الخارجي او الحامل اعني المادة والكل باطل سوى الاخير اما الاول فلان الموجب
لو كان نفس الصورة او لازما من لوازمها لزم ان يكون شكل الجزء مساويا للشكل الكل
في التناهي والتشكل لان الصورة الجسمية عامة اي مشتركة في الجميع وكذا لوازمها
واما الفاعل الخارجي فلاستلزامه ان يكون في الصورة قوة الانفعال على الاستقلال

لكون الصورة ح قابلة للانفصال لذاتها من غير الهيولى اذ الشكل انما يحصل بواسطة
انفصال الجسم عن غيره وقد تقدم بطلان ذلك فتعين ان يكون الموجب لما هو اشغال
الهيولى مع فيها من الصفات المختلفة كالاتصال والانفصال وغيرهما واذا كان كذلك
استحال انفكاك الصورة عن الهيولى الوجه الثانى ان الصورة الجسمية قابلة
للقسمة الوهمية وكل ما قبل القسمة الوهمية قبل القسمة الانفكاكية على ما مر وكل
ما قبل القسمة الانفكاكية فله مادة لما مر فى اثبات الهيولى فللصورة الجسمية
مادة وهو المطلوب قال و الهيولى عنها الى اخره اقول
هذا هو الفرع الثانى وتقريره ان الهيولى ايضا لا تنفك عن الصورة الجسمية لوجهين
احدهما انها لو تجردت عن الصورة لم يخل من ان يكون ذات وضع اى اشارة حسية مشار اليها
او لا وكلاهما باطل اما الاول فانها ح اما ان يكون منقسمة فى الجهات الثلث او لا
فان انقسمت كانت جسما طبيعيا ان كانت جوهرا وتعليميا ان كانت عرضا وكلاهما ح
والا لكانت على تقدير تجردها عن الصورة غير مجردة عنها هذا خلف وان لم ينقسم
فى الجهات فلا يخلو من ان ينقسم اصلا او ينقسم فى جهة او جهتين والاول يستلزم
كون الهيولى نقطة والثانى كونها خطا والثالث كونها سطحا والكل باطل لان هذه الثلثة
حالة فى موضوع ولا شى من الهيولى بحال فيه والا لكان الجسم حالا فى الموضوع
وهو محال واما الثانى وهو ان يكون حال تجردها غير ذات وضع فهو ايضا محال
لانها عند اقتران الصورة بها يصير ذات وضع مخصوص بان يكون فى حيز معين والا
لما كانت فى حيز من الاحياز او كانت فى جميع الاحياز وكلاهما ضرورى البطلان واذا
كانت فى حيز معين لزم الترجيح من غير مرجح لان نسبتها الى جميع الاحياز والاوضاع
بالسوية فاختصاصها بوضع معين مع امكان غير ذلك الوضع يودى الى ذلك وللقايل
ان يقول لا نسلم الترجيح بلا مرجح لجواز اتصاف الهيولى حال تجردها عن الصورة بصفات
متعاقبة يقتضى بعضها تخصيصها ببعض الاحياز عند مقارنة الصورة لا يقال الهيولى
حال اتصافها بتلك الامور ان تخصصت بوضع فهى غير مجردة وان لم يتخصص فنسبتها

مع الاوصاف الى جميع الاحياز على السوية فيلزم الترجيح بلا مرجح لانا نقول
جاز ان يحصل لها الاولوية حال مقارنة الصورة بحيز معين لاجل امر حاصل حال
المقارنة فلا يلزم الترجيح بلا مرجح واعلم ان هذا البرهان بعد تسليمه لا يدل على
استحالة خلو الهيولى مطلقا عن الصورة وانما يدل على ان الهيولى المجردة تستحيل
اقتران الصورة بها ويمكن تكميل البرهان بان يقال لما ثبت ان الهيولى المجردة لا تعرض
بالصورة يلزم منه استحالة تجرد الهيولى مطلقا عن الصورة اذ لو تجردت يلزم امكان
المحال وهو محال وذلك لانها لو تجردت واقتران الصورة بها ممكن فيلزم امكان
تجردها مع امكان اقتران الصورة بها لكن التجرد مع الاقتران محال لاستلزامه
المحال لما بينا فيلزم امكان المحال امكان الاقتران ثابت فينبغى امكان التجرد وانما
قلنا ان الاقتران ممكن لانه لو امتنع فذلك الامتناع اما لذات الهيولى او لوازمها
او عوارضها المفارقة والاولان باطلان والا لما قارنت ابدا فتعين الثالث وحينئذ
يمكن الاقتران فثبت امتناع تجرد الهيولى مطلقا ومنهم من كمل البرهان بوجه اخر
بان قال لما ثبت ان الهيولى المجردة لا يقترن بالصورة انعكس بعكس النقيض الى
ان الهيولى المقترنة بالصورة لا يكون مجردة وهيولى الاجسام مقترنة بالصورة
فلا يجرد عنها وفيه نظر لان الذى يلزم منه هو استحالة تجرد هيولى الاجسام
لا استحالة تجرد الهيولى مطلقا قال والا لها لو تجردت الى اخره
اقول هذا هو الوجه الثانى وتقريره ان الهيولى لو تجردت عن الصورة
لكانت موجودة بالفعل وذلك ظاهر وكانت ايضا مستعدة لحصول الصورة
الجسمية فيها والشى الواحد من جهة واحدة امتنع ان يكون مبدا للفعل والقوة
معا فلا بد ان يكون لها هيولى اخرى يكون مبدا لما لها بالقوة والكلام فيها كالكلام فى
الاول فيلزم ان يكون هناك هيوليات غير متناهية وهو محال قال
فالهيولى مفتقرة اليها فى بقائها وتجرها الى اخره اقول هذا هو الفرع الثالث
وهو فى بيان كيفية تعلق كل منهما بالاخرى وتقريره انه لما ثبت مغاير كل منهما

[illegible]

الى الاخرى استحال ان يكون احتياج احديهما الى الاخرى من جهة احتياج الاخرى
اليها والا يلزم الدور فتعين ان يقال ان الهيولى يفتقر في بقائها وتحيزها الى الصورة
سواء كانت شخص الصورة كما في الافلاك او نوعها كما في العناصر وشبه باستبغاء
سقف بدعامات متعاقبة والصورة تفتقر الى الهيولى في تشخصها وتشكلها اما
في التشكل فلا تقدم من ان التشكل انما يحصل للصورة بواسطة المادة واما في
التشخص فظاهر اذ مطلق الصورة لا يمكن ان يتعين من غير انضمام مادة اليها
واعلم ان هذا الكلام انما دل على كيفية تعلق احديهما بالاخرى ولم يدل على كيفية
تشخص كل منهما بالاخرى قال ـــــ والمادة ايضا لا تخلو عن الصورة الخ
اقول ـــــ هذا هو الفرع الرابع وهو في اثبات الصورة النوعية وهي
التي تصير بها الاجسام انواعا متباينة بعد اشتراكها في الصورة الجسمية كالنارية
والمائية واستدلوا على اثباتها بان الاجسام مختلفة في الاثار واللوازم اذ بعضها
يقتضي بالطبع هيئة وشكلا ومكانا وكيفية كالحرارة والبرودة ووضعا كالمحدد
وغيره وبعضها يقتضي الانفكاك والتشكل بسهولة كالاجسام الرطبة وبعضها
تقبلها بعسر كاليابسة فاختصاص بعض بصفة دون الباقي يستدعي مخصصا
وهو اما نفس الجسمية الصورة او لوازمها وعوارضها المفارقة او امر مفارق او
امر ذاتي لذلك الجسم والاقسام باسرها باطلة سوى الاخير اما الاولان فلان ذلك
يقتضي عدم اختلاف الاجسام في تلك الاوصاف لان الجسمية مع لوازمها مشتركة
واشتراك العلة يوجب اشتراك المعلول واما الثالث فلانه يعود الكلام في
اختصاصها بالجسم واما الرابع فلان نسبته الى الجميع على السوية فتعين الاخير وهو
الصورة النوعية لا يقال المخصص هو الهيولى لانا نقول القابل لا يفعل مع ان
هيوليات العناصر مشتركة والاثار متخالفة قال ـــــ واعلم ان سائر هذه الكلمات
الخ اقول ـــــ لما ذكر ادلة الحكماء على هذه الفروع شرع في الجواب عنها وتعرض
ان صحة ما ذكرتم موقوفة على كون واجب الوجود ليس فاعلا مختارا تعالى عن ذلك واما

على تقدير انه فاعلا مختارا كما هو المذهب الحق فلا يتم شيء منها لجواز ان يكون موجب
التناهي ومخصص الوضع ومقتضي وجود الهيولى هو الله تعالى وكذلك مخصص
بعض الاجسام بصفة دون غيرها هو الله تعالى قوله ومع ذلك اي وان سلم نفي الفاعل
المختار فللمعترض ان يعترض على الدليل الاول على افتقار الصورة الى الهيولى بان يقول
لم لا يجوز ان يفعل الصورة الجسمية بنفسها لما تقدم من ان الانفصال هو تعدد
والانفصال وحدة وكذا على الدليل الثاني بان يقول لا نسلم ان قبول القسمة الوهمية
يستلزم قبول القسمة الانفكاكية وعلى الدليل الاول افتقار الهيولى الى الصورة بان يقال
لا نسلم انه على تقدير كون المادة غير ذات وضع وحصولها في وضع معين يلزم الترجيح
بلا مرجح لجواز ان يقتضي المادة المجردة عن الصورة وضعا بشرط اقتران الصورة
بها وعلى الدليل الثاني بوجوه احدها انه يجوز كون الواحد وهو الهيولى مبدأ الكثير
وهو القوة والفعل والقول بان الواحد لا يصدر عنه الا واحد قد مر فساده الثاني ان
القابلية ليست امرا وجوديا حتى يحتاج الى محل ويلزم كون الشيء الواحد قابلا لشيء
وفاعلا له والثالث ان وجود الهيولى بالفعل ليس من مقتضى ذات الهيولى والا لكان
واجبا فلم يلزم كون الهيولى مبدأ للفعل والقوة معا قوله وان يطالبهم اشارة
الى الاعتراض على اثبات الصورة النوعية وهو عطف على قوله ان يجوز اي وللمعترض
ان يطالبهم وتوجيهه ان يقال الصورة النوعية على تقدير القول بها متخالفة فاختصاص
بعض الاجسام بصورة نوعية دون اخرى يحتاج الى موجب ومخصص هو
ان كان صورة اخرى نوعية نقلنا الكلام اليها ويلزم التسلسل وان كان غيرها
كالصورة الجسمية او لوازمها او المفارق فهو باطل لما تقدم فان اجابوا بان سبب
الاختلاف في العناصر هو الاحوال العنصرية والاستعدادات السابقة التي
كانت لمادتها المشتركة بحسب الصورة السابقة وفي الكيفيات اختلاف موادها
وهيولياتها بالماهية فنقول المعترض اذا جوز تم استناد اختلاف الصورة في العناصر
الى الاحوال العنصرية السابقة وفي الافلاك الى موادها المختلفة فلم لا يجوز استناد

اختلاف الهيئات والامكنة والاوضاع وغيرها الى تلك الاحوال السابقة والمواد
المختلفة من غير توسط الصور وحينئذ لا حاجة الى اثبات الصور النوعية قوله
ثم يزعم اى يدعى المعترض ان الشى الذى يجعلونه موجبا لاختلاف الصورة الموجب
والسبب لاختلاف اعراض الاجسام قال الثالث فى اقسام الجسم اقول
البحث الثالث من الفصل فى اقسام الجسم وهو ينقسم الى بسيط ومركب ولما تقدم
البسيط على المركب طبعا قدمه وضعا والمراد بالجسم البسيط فى هذا الموضع ما لم
يتركب من اجسام مختلفة الطبايع كالعناصر والفلكيات ويرسم ايضا بانه الذى يساوى
جزؤه الجسمانى كله فى الاسم والحد فيخرج عنه الفلك وكذا اللحم والعظم اذا اعتبر
التعريف بحسب لحقيقته ويدخلان فيه اذا اعتبر بحسب الحس وانما قيدنا الجزء بالجسمانى
لئلا ينتقض التعريف بالجسم باعتبار تركبه من الهيولى والصورة او من الجواهر الفردة
قوله والبسائط يكون كرية ان الشكل الطبيعى للبسيط هو الكرى لان البسيط له طبيعة
واحدة والطبيعة الواحدة فى المادة الواحدة لا تفعل الا فعلا واحدا ويلزم منه ان يكون
شكله كريا لان غير الكرى من الاشكال مختلف الهيئات لاشتماله على الخطوط والزوايا
والنقط ولا ينتقض هذا الدليل بالقوة المصورة التى هى مبدا خلقة الاعضاء المختلفة
الهيئات لان فعلها ليس فى المادة الواحدة قوله وينقسم الى فلكيات اى تنقسم البسائط
الى فلكيات وعناصر لانها ان قبلت الخرق فهى العناصر والا فالفلكيات والفلكيات
تنقسم الى افلاك وكواكب وتكلم المصنف على كل منها وقدم الفلكيات على العناصر لكونها
اقدم واشرف قال والافلاك بالاتصاد تسعة الى آخره اقول المشهور
ان الافلاك الكلية تسعة لا على معنى انها ليست اكثر منها لانه مما لم يقم عليه برهان لجواز ان يكون
فوق فلك الثوابت من الافلاك ما يعلم عددها الى الله تعالى ولكن لما دل الرصد على هذه
التسع كما سيجى حكموا بثبوتها ولا شك فى انها منتهى الى فلك هو اول الافلاك واعظمها هو
العرش المجيد والجسم المحيط بجميع الاجسام واستدل المصنف على وجوده بوجوه ثلثة
الاول ان الدليل قد دل على تناهى الاجسام الموجودة فى الخارج كما سيجى وان كان كذلك يلزم

ثبوت

ثبوت جسم هو نهاية جميع الاجسام واعلم ان الدليل انما دل على وجوده لا على احاطته
الوجه الثانى لو كانت الجهة امرا موجودا غير مجرد وغير جسم لزم وجود جسم محيط
بجميع الاجسام والمقدم حق فالتالى مثله اما كونها موجودة غير مجردة فلانها متعلق
الاشارة وكل ما كان كذلك فهو موجود غير مجرد عن المادة لامتناع الاشارة الى العدم
والى المجرد وايضا انها مقصد المتحرك بالوصول اليها والحصول فيها ولا شى من العدم
والمجرد كذلك وانما قال بالوصول اليه ولم يقتصر على قوله مقصد المتحرك تنبيها على
جواب سوال يذكر هنا وهو ان المتحرك قد يقصد المحل وهو كالمتحرك من السواد الى البياض
والجواب الفرق بان المتحرك الى الجهة يقصد الوصول اليها لا تحصيلها والمتحرك فى الكيف
يقصد التحصيل واما كونها غير جسم فلان الجهة ليست منقسمة وكل جسم منقسم فالجهة
ليست بجسم اما الكبرى فظاهرة واما الصغرى فلانها لو كانت منقسمة فالمتحرك اذا وصل
الى منتصفها لا يخلو من ان يكون واقفا او متحركا وكلاهما باطل اما الاول فلاستلزام كون
المنتصف هو الجهة وعدم كون ما بعده من الجهة وهو خلاف المقدر واما الثانى فلان
حركته اما عن الجهة وهو محال لاستلزام ان يكون المنتصف هو الجهة واما الى الجهة
وهو ايضا محال والا لزم ان يكون للجهة ما وراء المنتصف وان لا يكون المنتصف من الجهة
والمقدر بخلافه قوله فهى جسمانية اى لما كانت الجهة موجودة وكانت غير مجردة ولا جسم
لزم كونها جسمانية اى حالة فى الجسم هذا كله فى بيان حقية المقدم اما بيان الملازمة فلان
من الجهات ما يتميز عن غيره بالطبع كالفوق والسفل فلا بد لها من محدد اى موجب
لتميز احديهما عن الاخرى وتخصص احديهما بالفوق والاخرى بالسفل فان الحاجة الى
المحدد لاجل تميز بعض الجهات عن البعض لا لاثباتها كيف كانت والا لكان البرهان على
تناهى الابعاد كافيا فى ذلك ثم المحدد للجهة اما مجرد او جسم والاول باطل لان نسبته الى
الجميع على السوية فلا تخصص بعضها بالفوقية دون البعض والجسم اما ان يكون واحدا
او متعددا والثانى محال لان المتعدد اما ان يحيط بعضه ببعض او لا فان لم يحط فكل واحد
يحدد جهة واحدة وهى جهة القرب منه دون البعد عنه لان البعد عنه غير محدد وحدا

معينا لا يتجاوز عنه ما لم يكن محيطا وان احاط بعضه ببعض فالمحاط يكون حشوا اي
لا اثر له في التحديد لان المحيط وحده كاف في تحديد الجهة لانه اذا كان مستديرا كان
له محيطا ومركز فيحدد جهة القرب اعني الفوق بمحيطه وجهة البعد اعني السفل بمركزه
واذا ثبت كون المحدد جسما واحدا فنقول يلزم كونه بسيطا لانه لو كان مركبا لصح عليه
الانحلال والتالي باطل اما الشرطية فلان كل مركب لابد ان يوجد فيه بسيط وكل ما يلاقي
البسيط باحد طرفيه صح ان يلاقيه بالطرف الاخر لاستواء طرفيه في تمام الماهية وذلك
لا يمكن الا بالانحلال على المركب واما بطلان التالي فلان صحة الانحلال عليه يستلزم صحة
الحركة المستقيمة لاستحالة الانحلال بدون الحركة المستقيمة والحركة المستقيمة على
المحدد محال لان الحركة المستقيمة يكون الى جهة وح يكون تلك الجهة متحدده له لا متحدده به
فلا يكون المحدد محددا هذا خلف واذا ثبت كونه بسيطا لزم كونه كريا لما تقدم من
ان البسيط يقتضي كونه الشكل وحينئذ يلزم ان يكون محيطا بجميع الاجسام والالم يتحدد
جهة الخارج عنه فان قيل ما فايدة اثبات كون الجهة غير مجردة ولا جسم في تتميم هذا
البرهان قلنا الفايدة هي انها لو كانت مجردة او جسما لم يصح كون محددها جسما لان
الجسم لا يكون علة لجسم ولا لمجرد كما سيجي قال الثالث الى اخره اقول
تقرير هذا الدليل ان يقال لو كانت الافلاك الثمانية مع ما فيها من الكواكب متحركة بحركتين
مختلفتين في الجهة وفي السرعة والبطوء لزم وجود فلك اخر محيط بجميعها لكن المقدم
حق فالتالي مثله اما حقية المقدم فلان الرصد دل عليه وذلك لان اصحاب الارصاد
لما نظروا اليها وجدوها تتحرك حركة سريعة من المشرق الى المغرب يتم دورته كل منها
في يوم بليلة ثم وجدوها بنظر دقيق متحركة حركة بطيه من المشرق الى المغرب مع
تفاوت الحركتين في السرعة والبطوء والمناطق والاقطاب فثبت بذلك اختلاف ٢٦ والاقطار
الحركة اما بيان الملازمة فلان هاتين الحركتين ليستا بالذات بل احديهما بالذات والاخرى
بالعرض ولا يتاتى الا اذا وجد فلك تاسع محيط بغيرها من الافلاك وتحرك الافلاك ذلك
بحركته وهو المطلوب واعلم ان هذا الدليل انما دل على وجود فلك تاسع لهذه الافلاك

الثمانية لا على احاطة ذلك الفلك بجميع الاجسام لجواز ان يكون فوقه افلاك اخرى تتحرك
بحركتها قال واما الثمانية الباقية الخ اقول لما فرغ من اثبات الفلك
الاعظم الذي هو المحدد شرع في اثبات الافلاك الثمانية التي هي من محوية الفلك الاعظم
والذي يدل عليه اختلاف حركات الكواكب فانهم وجدوا حركات الثوابت مخالفة لحركات
السيارات السبع لان الثوابت تتم الدورة في اربعة وعشرين الف سنة بخلاف السيارات
وكذا وجدوا حركات السيارات مختلفة واذا كان كذلك فلا يخ اما ان يكون لجميعها فلك
واحد يتحرك كل منها فيه او للثوابت فلك ولكل من السيارات فلك يتحرك الفلك بنفسه
والكواكب بحركة الفلك والاول باطل والا لزم الخرق الفلك وهو باطل لاستلزامه
الحركة المستقيمة للفلك وهي ممتنعة عند الفلاسفة كما تقدم فتعين الثاني وهو المطلوب
ولقائل ان يقول لا نسلم امتناع الخرق على جميع الافلاك وما ذكرتم في بيانه لا يمشي الا في
المحدد وان سلم امتناع الخرق مطلقا لكن لا نسلم ان حركة الكواكب في الفلك يستلزم
الخرق لجواز ان يكون لكل فلك نطاق اي جسم شبيه بحلقة منفصل عن تحرك الفلك يتحرك
٦٢ الكواكب هذا النطاق بنفسه والكواكب بحركته او يتحرك النطاق باعتماد الحركة عليه بان يكون
الكواكب عند حركته يعتمد عليه فيتحرك النطاق والكوكب معا ويكون الفلك على كلا
التقديرين ساكنا من غير ان يحصل له الخرق اصلا قال فرعان الاول الى اخره
اقول يبتني على وجود الافلاك فرعان الاول مشتمل على مسايل الاولى ان
الافلاك باسرها شفافة لا لون لشيء منها واحتجوا عليه بانها لو كانت ملونة لحجبت الابصار
عن رؤية ما وراءها ضرورة ان كل ملون حاجب والتالي باطل والا لا نرى شيئا من
الكواكب فان قلت ما هذه الزرقة المحسوسة قلت لونا للفلك بل سببها ان الشعاع
اذا انبث وراءه ملون يرى مظلما وفي الجو اجزاء غبارية مضيئة محسوسة فاختلط
المضي بالمظلم فتخيل من المختلط هذه الزرقة ولقائل ان يقول ان الملون قد لا يحجب الرؤية
كالماء والزجاج والبلور وان يحجب عن كمال الرؤية وان سلم ذلك فالدليل لا يقتضي شفافية
فلك الثوابت والفلك الاعظم لانا لا نرى فوقهما جرما حتى يستدل بالرؤية على ذلك

المسئله الثانية ان الافلاك ليست حارة ولا باردة اما انها ليست بحارة فلانها
لو كانت حارة لاستولى الحر على عالم العناصر بسبب مجاورة الافلاك ولادى ذلك
الى احتراق العناصر والتالى ظاهر البطلان بيان الشرطية انها لو كانت حارة لكانت
لكانت في غاية الحرارة لان الطبيعة اذا اقتضت شيا في مادة بسيطة وكانت خالية
عن العوايق وجب حصول الاثر على اكمل ما يمكن واذا كان كذلك لزم ما ذكرنا
من الاستيلاء لان هذه العناصر في وسط الافلاك كالقطرة في البحر المحيط واما انها
ليست بباردة فلانها لو كانت باردة لزم استيلاء البرود والجمود على عالم العناصر
ويلزم عدم تكون الحيوانات المسئلة الثالثة ان الافلاك ليست ثقيلة ولا خفيفة
والا لكان في طبعها ميل مستقيم اعنى الميل الصاعد او الهابط وانه ممتنع على الافلاك
اما لان الميل المستقيم يوجب الحركة المستقيمة وهي ممتنعة على الفلك لما تقدم
واما لان الفلك فيه ميل مستدير لما سيجى وكلما فيه ميل مستدير استحال ان يكون
فيه ميل مستقيم اذ الطبيعة الواحدة لا تقتضى توجها الى شى وصرفا عنه
وليست رطبة ولا يابسة والا لكانت قابلة الحركة المستقيمة لان الرطوبة تفسر
بامرين احدهما الكيفية التى تقتضى سهولة قبول الاشكال وتركه والثانى ما تقتضى
سهولة الالتصاق والانفصال والبرودة بما تقتضى عسر قبول الاشكال
وعسر تركها او عسر قبول الالتصاق وغير تركه وكل واحد من هذه الامور
لا تتم الا بقبول الحركة المستقيمة وذلك ظاهر المسئله الرابعة ان الافلاك
لا تقبل الحركة الكمية وهي النمو والذبول والتخلخل والتكاثف واستدلوا على امتناع
النمو بان محدب الفلك الاعظم لو زاد مقداره لا بد له من حيز حال لامتناع تداخل
الاجسام وحينئذ يلزم ان يكون فوق الفلك الاعظم خلاء او يكون حيز لما زاد
من المقدار واذا امتنع النمو على محدبه امتنع على مقعره ايضا لاشتراكهما في الحقيقة
لكونه بسيطا واذا امتنع التغير على مقعر الفلك الاعظم امتنع ايضا على محدب الفلك
الثامن اذ لو زاد مقداره لاحتاج الى مكان فان كان خاليا لزم وجود الخلاء بين

[illegible]

مقعر

مقعر الفلك الاعظم وبين محدب الثامن والا لزم تداخل الابعاد واذا امتنع ذلك
على محدب الفلك الثامن امتنع على مقعره لاشتراكهما في تمام الحقيقة وعلى هذا النسق
مبين امتناع النمو على محدب كل فلك وعلى مقعره ويظهر من هذا الدليل امتناع
التخلخل والتكاثف والذبول اما التخلخل فواضح واما التكاثف والذبول فلانه لو انتقص
محدب المحدد لزم الخلاء ومقعره مثل محدبه ويلزم من ذلك امتناعه في الفلك الثامن
والا لزم الخلاء وهكذا في جميع الافلاك التسعة قال وفيه احتمال الخ
اقول توجيه هذا السوال ان يقال امتناع نمو محدب الفلك الاعظم يحتمل
ان يكون لا لذاته بل لعدم شرطه وهو الحيز ولا يلزم من ذلك اشتراك المقعر والمحدب
في هذا الامتناع لان هذا المعنى غير حاصل بالنسبة الى مقعره فلا يحتمل ان يتباعد عند
ما يزيد مقعر الفلك الاعظم عن محدب الفلك الثامن بتكاثف يتحصل لما زاد بسبب
النمو مكان وايضا ما ذكر وان من الدليل يمنع جواز النمو على كل الاجسام قال
الثانى انها متحركة الخ اقول هذا هو النوع الثانى وتقريره ان الافلاك يجب
ان يكون متحركة لوجهين احدهما انها لكونها بسيطة كانت الاجزاء المفروضة فيها
متماثلة في الحقيقة فيصح لكل واحد من تلك الاجزاء من الموضع والمكان ما يصح لجزء اخر
لاستحالة ان يقتضى بعض الامور المتماثلة خلاف ما تقتضيه الاجزاء ولا يتاتى تبدل
الوضع واستقال كل من تلك الاجزاء الى حيز الاجزاء الا بالحركة المستديرة فيلزم من ذلك
صحة قولنا الافلاك يصح عليها الحركة المستديرة وكلما صحت عليه الحركة المستديرة
ففيه ميل مستدير لكونه علة للحركة المستديرة ينتج ان في الافلاك ميلا مستديرا فنقول
وكل ما فيه ميل مستدير كان متحيزا بالاستدارة لوجوب حصول الاثر وهو الحركة
المستديرة عند وجود الموثر وهو الميل المستدير فيلزم مما ذكرنا وجوب كون
الافلاك متحركة بالاستدارة وهو المطلوب وانما قال من الوضع والموضع ليعم
المحدد وغيره من الافلاك الوجه الثانى لو كان الفلك ساكنا لزم الترجيح بلا مرجح لان
الفلك لما كان بسيطا لم يكن وجود بعض اجزائه على وضع معين وفي جزء معين من اجزاء

حيز الكل اولى من وجود سائر اجزاء الحيز فلو بقى بعض اجزائه على وضع او جزء
معين لادى الى الترجيح وهو مح واعترض على الدليلين بنقض اجمالى وهو ان الدليلين
المذكورين يجريان في جميع البسايط ومن جملتها العناصر فوجب ان يتحرك العناصر على
الاستدارة وبطلانه ظاهر قال ـــــ واما الكواكب فهي اجسام بسيطة الخ
اقول ـــــ لما فرغ من الابحاث المتعلقة بالافلاك شرع فيما يتعلق بالكواكب
وعرف الكواكب بانه جسم بسيط مركوز في جرم الفلك مضى بالذات لا القمر
فان نوره مستفاد من الشمس اما ان ما عدا القمر مضى بالذات فلانها لو كانت
انوارها من الشمس لاختلفت بحسب القرب والبعد من الشمس واما ان نور
القمر منها فلانه لو لم يكن نوره مستفادا من الشمس لما اختلف مقادير نوره
بحسب قربه وبعده من الشمس والوجود بخلافه لانه لا يرى نوره عند اجتماعه
بالشمس ثم اذا بعد عنها بمقدار اثنى عشر درجة تقريبا يرى هلالا فكلما لا يرى
ازداد بعده من الشمس ازداد نوره الى ان يصير بدرا وذلك عند الاستقبال
ثم بعد ذلك ينتقص نوره الى ان لا نور يكون له وذلك عند الاجتماع قوله لايقال
فلعله كرة الى اخره اشارة الى اشكال اورده ابن الهيثم والى جوابه وتقرير
الاشكال انا لا نسلم صدق الملازمة المذكورة لجواز ان يكون القمر كرة احد نصفيها
مضى لذاته والنصف الاخر مظلم ثم انه يتحرك على مركزه حركة وضعية مساوية
لحركة ذلك القمر على مركز العالم وعند الاجتماع يكون وجهه المضى الى جانب
الشمس والمظلم الينا وعند الاستقبال بالعكس من ذلك وتوجيه الجواب ان نوره
لو كان من ذاته لا من الشمس وجب ان لا ينخسف القمر في شيء من الاستقبالات وبطلان
اللازم يدل على بطلان الملزوم قال ـــــ واما العناصر بجميعه طلق
الخ اقول ـــــ لما فرغ من الفلكيات شرع في العناصر واعلم ان البسايط العنصرية
منحصر في اربعة النار والهواء والماء والارض لان العنصر اما ان يكون ثقيلا او خفيفا
وكل واحد منهما اما مطلق او مضاف فاذن التربع واجب والخفيف المطلق هو الذي

بطباعه

في طباعه ان يتحرك الى غاية البعد عن المركز ويقتضي طبعه ان يعلو على كل حركته على
الاجرام العنصريه والثقيل المطلق ما يقابله في ذلك وهو الذي يقتضي النزول الى الغاية
اعني المركز والخفيف المضاف وهو الذي ان كان في حيز الخفيف المطلق يتحرك
الى المركز وان كان في حيز الثقيل المطلق والمضاف يتحرك الى المحيط والثقيل المضاف
هو الذي ان كان في حيز الثقيل المطلق يتحرك الى المحيط وفي حيز الخفيف المطلق والمضاف
الى المركز فالخفيف المطلق هو النار وطبيعتها حارة يابسة اما الحرارة فلانها محسوسة
في النار التي عندنا ويلزم من ذلك كون البسيط ايضا حارة لان القوة المسخنة اذا او جدت
في الجسم البسيط خالية عن العايق كان اثرها في الغاية واما اليبوسة فلان النار
تقتضي افنا الرطوبات فتقتضي اليبوسة والخفيف المضاف هو الهواء بالاضافة
الى الارض والماء وهو حار رطب اما انه حار فلان الماء اذا سخن فضل تسخين صار
هواء ولانه طالب للصعود عن الوسط واما انه رطب فلسهولة قبوله الاشكال
وسهولة تركه بها ولا يلزم من هذا كون النار البسيطة رطبة لان سهولة قبولها وتركها
الاشكال ممنوعة فان قيل لو كان الهواء حارا لكان في غاية الحرارة لخلو القوة المسخنة
عن العايق والتالي ظاهر البطلان فالجواب ان الحرارة الضعيفة بمخالفة بالنوع للشديدة
فجاز ان يقتضي الطبيعة الهوائية احد النوعين دون الاخر ومكان الهواء مقعر كرة النار
والثقيل المطلق هو الارض وبرودتها محسوسة وكذا يبوستها لعسر قبولها الاشكال
وعسر تركها اياها ومحل الثقيل المطلق هو وسط الفلك الاعظم بحيث ينطبق مركزها على
العالم ونعني بالمركز نقطة يتعادل ما على جوانبها والدليل على توسطها انا نجد الكواكب في
جميع البقاع على قدر واحد ولولا التوسط لما كان كذلك والثقيل المضاف هو الماء
وبرودته محسوسة وكذا رطوبته لما ذكرنا في الهواء وكان من حق الماء ان يكون محيطا بجميع
الارض لان طبيعته تقتضي ان يكون فوق الارض لكن لم يتفق ذلك بسبب ما حصل
في بعض جوانب الارض من الجبال والوهاد على ما ذكره المصنف وهو ظاهر قال ـــــ
ثم انها باسرها كاينة فاسدة الخ اقول ـــــ يريد اثبات الكون والفساد في العناصر

ويلزم منه اشتراك هيولياتها فقال انها باسرها قابلة للكون والفساد والكون هو لبس صورة والفساد خلع اخرى فاذا حصل للجسم كون وفساد صار نوعا اخر غيرما كان ولما كانت العناصر اربعة لزم ان يكون انواع الكون والفساد اثنى عشر لانقلاب كل واحد منها الى الثلاثة الباقية والمصنف بين ذلك في خمسة انواع منها ويلزم منه صحته في جميع الاقسام الاول انقلاب الماء ارضا وذلك لانا نشاهد مياها خرجت من منابعها فانعقدت هناك احجارا مخصوصة وايضا اصحاب الاكسير يعقدون المياه حجارة صلبة الثاني انقلاب الارض ماء وذلك لان اهل الحيل يحلون الاجسام الصلبة الحجرية كالزرنيخ وغيره مياها سيالة الثالث انقلاب الهواء ماء لانا نشاهد ان الاناء اذا برد بالجمد اى وضع فيه الجمد حتى برد جدا فانه يظهر على اطرافه قطرات الماء حيث اذا العطناها عن الاناء ومحوناها عنه ظهرت ثانيا وعلى هذا كم شئت وذلك دليل على انقلاب الهواء المتصل بذلك الاناء ماء فان قيل لم لا يجوز ان يكون حصول القطرات على سبيل الرشح قلنا لانه لو كان كذلك لاختص الرشح بالموضع الملاقي للماء ولكان الرشح عند لون الماء حارا اكثر اذ الحار الطف واقبل المنفوذ في مسام الاناء وليس كذلك الرابع انقلاب الماء والنار هواء اما الاول فكالماء الذي يسخن ويغلي فانه يتبخر عند التسخين بحيث يصير كله هواء واما الثاني فلانا نشاهد صيرورة الشعلة هواء الخامس انقلاب الهواء نارا وذلك لان كير الحدادين اذا نفخ فيه نفخ قوي بعد سد الفرج التي يدخل منها الهواء فانه عن قريب يستحيل الهواء الذي فيه نارا قال واما التركيب فانها تحلو الخ اقول لما فرغ من البسائط شرع في المركبات التي هي المعادن والنبات والحيوان وبين كيفية تولدها من هذه الاستقصات الاربعة واعلم ان كل واحد من هذه المركبات جنس لانواع يشتمل على اصناف تشتمل على اشخاص لا حصر لها بحيث لا يتشابه اثنان من الانواع ولا من الاصناف ولا من الاشخاص وليس هذا الاختلاف بسبب الهيولى ولا بسبب الجسمية فانهما مشتركتان ولا بسبب المبدا المفارق فانه متساوي النسبة الى جميع الماديات فهو اذن بسبب احوالها المختلفة بحسب اختلاف مقادير الاستقصات في الكم والكيف بقياس

بعضها

بعضها الى بعض اختلافا لا نهاية له فسبب اختلاف المركبات اختلاف الامزجة الغير المتناهية اذا تقرر ذلك فلنرجع الى تفسير المتن فقوله اما المركبات فانما تحلو من امتزاج هذه الاربعة اشارة الى وجود هذه العناصر الاربعة في كل مركب والذي يدل عليه انا اذا وضعنا المركب في القرع فانه يحصل منه بالتحليل هواء وماء وارض ولا بد لها من حرارة طابخة وحاملها النار وقوله بامزجة مختلفة اشارة الى ما ذكرنا من ان سبب اختلاف المركبات هو الامزجة المختلفة وسيجي تعريف المزاج وقوله معدة لخلق متخالفة اشارة الى ان الامزجة المختلفة مستعدة لقبول الصور المختلفة عن مبدئها المفارق فيفيض على كل مزاج ما يليق به بحسب استعداده والخلقة هي الهيئة العارضة للجسم بسبب اللون والشكل والمراد هاهنا مبادي تلك الهيئات وهي الصور النوعية قوله وهي المعادن والنبات والحيوان اشارة الى انواع المركبات والضمير يجوز ان يعود الى المركبات والى الخلق وانما انحصرت في الثلثة لان المركب لا يخ اما ان يتحقق له حس وحركة ارادية او لا يتحقق له ذلك والاول هو الحيوان والثاني ان يتحقق له نمو وتوليد فهو النبات والا فهو المعدن واعلم ان هذه الاصول الاربعة باعتبار تركب المركبات عنها تسمى استقصات وباعتبار انحلال المركب اليها تسمى عناصر وباعتبار كونها اجزاء من العالم اركانا قال المزاج هو الكيفية المتوسطة الخ اقول العناصر الاربعة اذا امتزجت لا بد ان يكسر صرافة كل واحد منها بالاخر وهو المسمى بالتفاعل وحينئذ يحصل كيفية متوسطة بين الكيفيات المتضادة حاصلة من تفاعل العناصر بعضها في بعض ومعنى التوسط انها لا تكون حارة ولا باردة في الغاية ولا رطبة ولا يابسة في الغاية بل تستحر بالقياس الى البارد وتستبرد بالقياس الى الحار وكذا في الرطوبة واليبوسة قوله بان تصغر اجزاءها الى اخره بيان لما يحصل به التفاعل اى هذا التفاعل لا يحصل الا بان تصغر اجزاء البسائط فتخلط بعضها ببعض والا لم يسر التاثير الى الاجزاء الباطنة لذي الحجم الكبير وذلك لان التفاعل انما يحصل بالتماس والتماس انما هو بالسطوح فكلما كانت السطوح اكثر كان

كان التماس اكثر وكثرة السطوح انما يكون بكثرة الاجزاء وكثرة الاجزاء لا تحصل
الا بتصغيرها فكان من ضرورة المزاج تصغر الاجزا و قوله بحيث ينكسر صورة كل سوله
واحد منها سورة كيفية الاجزا اشارة الى ان كل واحد من العناصر انما يفعل في الاخر
بصورته النوعية وينفعل عنه في كيفية لانه لا يمكن ان يفعل كل منها في الاخر حيث
ينفعل عن ذلك لان الفعل ان كان متقدما على الانفعال صار الغالب مغلوبا عن
مغلوبه وان كان متاخرا صار المغلوب غالبا على غالبه وان حصلا معا كان الشي الواحد
غالبا ومغلوبا معا عن شي واحد والكل محال فاذن الكاسر للكيفية كل واحد منها
صورة الاخر قال البحث الرابع في حدوثها الخ اقول البحث الرابع
من الفصل الاول من باب الجواهر في حدوث الاجسام واعلم ان الجسم بحسب
القسمة العقلية اما ان يكون محدث الذات والصفات معا او قديم الذات والصفات
معا او قديم الذات ومحدث الصفات او عكسه لكن القسم الرابع مما لا يقول به عاقل
واما القسم الاول وهو ان يكون محدث الذات والصفات فهو قول جمهور المسلمين المتكلمين
واليهود والنصارى والمجوس واما القسم الثاني وهو ان يكون قديم الذات
والصفات وهو قول ارسطاطاليس ومن اهل الاسلام قول ابي علي وابي نصر
وزعم هولاء ان السموات قديمة بذاتها وصفاتها وكالشكل والمقدار وغيرذلك
سوى الاوضاع والحركات الجزئية فان كل حركة معينة مسبوقة باخرى وكل
وضع معين مسبوق باخر الى ما لا نهاية له فيكون الاوضاع قديمة بنوعها حادثة
بشخصها وقد تقدم معنى الوضع واما العناصر فزعموا ان هيولياتها قديمة
بشخصها وصورتها الجسمية قديمة بنوعها لا بشخصها وصورتها النوعية وهي التي
بها يمتاز بعض الاجسام عن بعض قديمة بجنسها لا بنوعها اما الاول فلان الهيولى
لو كانت حادثة بحد وثا زمانيا لكان لها هيولى اخرى لما تقدم من ان كل حادث
زماني فهو مسبوق بمادة واما الثاني فلان شيا من الصور الجسمية النوعية لا يلزم
العناصر لجواز الكون والفساد على كل واحد من العناصر فالاجسام المعينة منها

يكون

يكون حادثة الا ان نوع الجسم يكون قديما بمعنى انه لم يتحقق زمان الا وشي من النار والهوا
والماء والارض كان موجودا فيه والغرض ظاهر من هذا النار وشي النار فهذه النار
حادثة والنار قديمة وكذا في ساير العناصر واما الثالث وهو ان الصورة النوعية
قديمة بجنسها لان الصور النوعية لما كانت مختلفة بالحقايق وانها تختلف وتتبدل
لم يكن قديمة بنوعها جزما بل بجنسها وهو مسمى الصورة النوعية مطلقا واما القول
الثالث وهو ان الاجسام قديمة بالذات حادثة بالصفات فهو قول الفلاسفة
الذين كانوا قبل ارسطو بالزمان واليه اشار بقوله وقال من قبله الكل قديمة بذواتها
محدثة بصورها اي صورها النوعية لان حدوث الصور النوعية يوجب حدوث
الصفات ثم اختلف هولاء في تلك الذوات التي هي اصل جميع الاجسام ففرقة زعموا
انها جسم وفرقة زعموا انها ليست جسما ولا جسمانية والفرقة الاولى اختلفوا في ذلك
الجسم فقيل كان جوهرة فذابت بنظر الباري اليها وصارت ماء على ما ذكره في المتن
وهو ظاهر غني عن الشرح وقد جاء في السفر الاول من التورية ما يدل عليه وقيل
كان ذلك الاصل ارضا فحصل الماء من تلطيفه والهواء من تلطيف الماء والنار من
تلطيف الهواء وقيل كان هواء لتوسطه بين اللطيف والكثيف وسهولة قبول الاشكال
فحصل النار من تلطيفه والماء والارض من تكثيفه وقيل كان نارا لفضل لطافتها وقوام
المركبات واصل الحيوة بها وقيل كان اجزاء صغيرة من كل نوع مثلا كانت فيه اجزاء
على طبيعة اللحم واجزاء على طبيعة الخبز وكانت هذه الاجزاء متفرقة متحركة فلما
فلما اجتمعت منه اجزاء كثيرة متماثلة في الحقيقة التامت وتركبت فصارت جسما
والفرقة الثانية فريقان احدهما الحرنانيون وهم الذين اثبتوا القدما الخمسة
الباري تع والنفس والهيولى والدهر والخلاء وقالوا ان اصل العالم هو النفس
والهيولى لان النفس مالت الى الهيولى وعشقتها وتعلقت بها فحدث تعلقها بها عمد فعمد الباري تع
الى الهيولى فركبها ضروبا من التراكيب مثل السموات والعناصر والحيوانات على الوجه
الاكمل ليحصل للنفس بسبب تصرفها وتعلقها فضايل لم تكن موجودة لها قبل فكان

تعلقها سببا لحدوث هذا العالم على هذا الوجه الفريق الثاني اصحاب فيثاغورس
وانهم ذهبوا الى ان الاصل هو الوحدات لان قوام المركبات بالبسائط وهي امور
كل واحد منها في نفسه واحد ثم تلك الامور ان كان لها ماهية وراء تلك الوحدة كانت
مركبة لانه يكون هناك تلك الماهية مع تلك الوحدة وكلامنا ليس في المركبات بل في مباد
وان كانت مجرد وحدات كانت مستقلة بنفسها والا لكانت مفتقرة الى ما هو اقدم منها
وكلامنا في المبادي المطلقة هذا خلف فاذن الوحدات امور قائمة بانفسها فلما عرض
للوحدة وضع صارت نقطة فصارت الوحدات نقاطا وحصل من اجتماع النقطتين
الخط ومن الخطين السطح ومن السطحين الجسم فظهر ان مبادي الاجسام هي الوحدات
قال لنا وجوه الى اخره اقول لما فرغ من تقرير المذاهب
شرع في اثبات القسم الاول وبرهن على حدوث الذات ويلزم منه حدوث الصفات
وتقرير هذا البرهان ان الاجسام لو كانت ثابتة في الازل لكانت متحركة ضرورة كون
الجسم لا يخلو عنهما لانه استقر في حيز اكثر من زمان واحد فساكن والا فمتحرك لكن
الحركة تنافي الازلية اذ الحركة تقتضي المسبوقية بالغير والازل ينافي المسبوقية
فالجمع بين الحركة والسكون ممتنع لذاته وانما قلنا ان الحركة تقتضي المسبوقية لان
الحركة عبارة عن الحصول في حيز بعد ان كان في حيز اخر ان كانت مكانية وعن الانتقال
عن حالة الى اخرى ان لم تكن مكانية وايا ما كان فماهية الحركة تقتضي المسبوقية بالغير
واما بطلان التالي فلان السكون لو كان ازليا لامتنع زواله لان ذلك السكون اما
ان يكون واجبا لذاته او ممكنا لذاته فان كان واجبا لذاته امتنع انفكاكه عن الجسم
ضرورة وان كان ممكنا فالمؤثر فيه اما ان يكون فاعلا مختارا او موجبا بالذات والاول
محال لان فعل الفاعل المختار لا يكون قديما اذ المختار انما يفعل بالقصد والاختيار والقصد
الى ايجاد الموجود يكون تحصيلا للحاصل فتعين ان يكون المؤثر موجبا بالذات وذلك
المؤثر يجب ان يكون واجبا لذاته او منتهيا الى الواجب دفعا للدور والتسلسل
واذا كان واجبا فان لم يتوقف تاثيره في وجود ذلك القديم على شرط اصلا لزم من

وجو

وجوب وجود تلك العلة وجوب وجود المعلول فيمتنع زواله وان توقف على شرط
فلابد ان يكون ذلك الشرط موجبا بالذات والا لزم تحصيل الحاصل وحينئذ يلزم
من دوام العلة دوام المعلول فثبت بما ذكرنا ان الاجسام لو كانت ساكنة في الازل
لم تتحرك ابدا واللازم باطل لما سلمه الخصم من جواز الحركة على العناصر والفلكيات والجسم
غيرهما عنده قال قيل لو امتنع وجوده مطلقا الخ اقول لما فرغ
من تقرير الدليل الاول شرع في سؤالات اوردت عليه والاول منها قريب من المعارضة
وتوجيهه ان العالم لو كان ممتنع الوجود في الازل فهذا الامتناع اما ان يكون لماهيته
او لا يكون فان كان الاول وجب ان يبقى العالم ممتنعا لذاته فيمتنع وجوده في الازل
والا لزم ان يكون الشيء ممتنعا لذاته ثم يصير ممكنا وهذا محال وان كان الثاني لزم امكان
وجوده في الازل وهو ينافي ما ذكرتم واما الجواب فيمكن تقريره من وجهين احدهما
ان يختار ان امتناع وجوده ازلا لذاته ولا يلزم من كون الوجود الازلي
ممتنعا لذاته كون الوجود ممتنعا لذاته كالحادث اليومي فانه امتنع وجوده
في الازل مع امكانه في اليوم والوجه الثاني ان يختار ان امتناعه ازلا ليس لذاته بل لان
الازلية تنافيه كما في الحادث اليومي ونحن ما ادعينا الا ذلك وقد قرر بعض هذا
الجواب بما ليس في الكتاب منه عين ولا اثر قال قيل المحدد لا مكان له الى اخره
اقول هذا منع لانحصار الجسم في الساكن والمتحرك وسنده المحدد
لما لم يكن في مكان لم يكن متحركا ولا ساكنا لان الحركة عندكم انتقال عن مكان الى اخر
والسكون عن الاستقرار في المكان الواحد فحيث لا مكان فلا حركة ولا سكون
وجوابه ان الحصر ظاهر لما تقدم ولا نسلم ان المحدد لا مكان له وان سلم ذلك فالمحدد
ايضا لا يخلو من الحركة والسكون لانا لا نشك في ان للمحدد وضعا بالنسبة الى
محويه ومماسة بالنسبة اليه فلا يخلو اما ان ينتقل من الوضع المعين والمماسة المعينة
الى وضع اخر ومماسة اخرى او لا والاول الحركة والثاني السكون والحاصل
ان ما ذكره من منع الحصر انما يتوجه ان لو فسرنا الحركة بالانتقال من مكان الى اخر

والسكون باستقراره في المكان الواحد واما اذا فسرنا الحركة بما هو اعم
من ذلك كما مر فلا نتوجه المنع قوله قبل الازل ينافي حركة معينة الى اخره توجيهه في بحث الاعراض
ان يقال سلمنا الحصر ولكن لم لا يجوز ان يكون متحركة قولكم الازل ينافي الحركة ان عنيتم
بالحركة في هذا القول الحركة المعينة فسلم ولكن لا يلزم منه ان لا يكون العالم متحركا
ازلا على معنى ان يكون قبل كل حركة معينة حركة معينة اخرى لا الى نهاية وان عنيتم
ماهية الحركة من حيث هي فممنوع لانها ازلية عندنا غير مسبوقة بالعدم وتقرير الجواب
ان الازل ينافي الحركة من حيث هي سواء كانت معينة او لا لما سبق من الماهية الحركة
تقتضي المسبوقية على معنى ان المسبوقية بالغير اما في نفسها او من لوازمها والعلم به ضروري
فامتنع ثبوتها ازلا قال قيل لم لا يجوز ان يكون السكون الى اخره اقول
توجيه هذا السوال ان يقال لا نسلم ان السكون لو كان معللا بالموجب لزم دوامه
بدوام الموجب ولم لا يجوز ان يكون تاثيره في السكون موقوفا على شرط عدمي ازلي
كعدم حادث ثم اذا زال هذا الشرط العدمي يزول الاثر الذي هو السكون ولا شك
في ان العدم الازلي جائز الزوال وتقرير الجواب ان السكون الازلي يمتنع ان يكون
مشروطا بعدم حادث والا لكان وجود الحادث منافيا للسكون ضرورة
ان منافي الشرط منافيا للمشروط وحينئذ يكون وجوده موقوفا على عدم السكون
فلو كان عدم السكون ايضا موقوفا على وجوده لزم الدور وفيه نظر لانتقاضه
بانتقاض احد الضدين بالاخر قال الامام لو كان التاثير مشروطا بعدمي لكان انتفاء
التاثير فيكون العدم علة للامر الوجودي وانه محال وفيه نظر ايضا لان العدم على هذا
التقدير يكون جزء علة واستحالته ممنوعة قوله قبل القدرة على ايجاد معين الى اخره
اشارة الى نقض ما ذكره المستدل في امتناع زوال السكون الازلي وتوجيهه لو صح
ما ذكرتم من الدليل لزم امتناع التغير على كل ازلي بعين ما ذكرتم والتالي باطل لان الله تعالى
كان في الازل قادرا على ايجاد معين فبعد ان اوجده لم يبق تلك القادرية لان ايجاد
الموجود محال وتقرير الجواب لا نسلم ان القدرة الازلية لا تبقى عند الايجاد بل هي باقية

بحالها وانما المتغير والمنقطع تعلق القدرة وهو حادث وتغيره لا يوجب تغير
القدرة لانه من الامور الاضافية التي لا وجود لها في الخارج وتغير الاضافات
لا يوجب تغير الذات قال الثاني الاجسام ممكنة الخ اقول هذا
دليل اخر على حدوث الاجسام وتقريره لو كانت الاجسام ممكنة لزم ان يكون
محدثة والمقدم حق فكذلك التالي اما حقية المقدم فلوجهين احدهما انها مركبة
اما من الهيولى والصورة واما من الاجزاء التي لا تتجزى وكل ما كان مركبا كان مفتقرا
في تحققه الى كل واحد من اجزائه وكل ما كان كذلك كان ممكنا والثاني انها متعددة
والاشياء المتعددة لا تكون واجبة الوجود لما سيجي في الالهيات فكانت ممكنة
واما بيان الملازمة فلانها لما كانت ممكنة كانت مفتقرة الى سبب اذ الممكن لا يترجح
وجوده على عدمه الا بسبب وذلك السبب اما ان يكون موجبا بالذات او فاعلا
بالاختيار والاول باطل والا لزم عدم التغير في العالم لان دوام العلة توجب
دوام المعلول سواء كان صدور المعلول عنه بوسط او بغير وسط اما اذا لم يكن
بوسط فظاهر واما اذا كان بوسط فلانه اذا كان علة المعلول الاول يلزم دوام المعلول
الاول بدوامه والمعلول الاول اذا كان علة للمعلول الثاني يلزم دوام المعلول الثاني يلزم
ايضا لدوام علته وهلم جرا فيلزم انتفاء التغيرات في العالم والحس يكذبه فتعين
الثاني وهو ان يكون السبب فاعلا مختارا وكل ما فعل الفاعل المختار فهو حادث والا
لزم تحصيل الحاصل كما تقدم وفيه نظر لان انتفاء التغيرات انما يلزم لو لم يكن من جملة
المعلولات نفس التغير وهو ممنوع قال لا يقال لم لا يجوز ان يوجب الخ
اقول توجيه هذا السوال ان يقال لا نسلم انه لو كان السبب موجبا لزم دوام
المعلولات بدوامه لجواز ان يكون في معلولاته الصادرة عنه جسم متحرك دائما ويكون
تحركه شرطا لحدوث الحوادث والتغيرات وتقرير الجواب ان يقال لو كان الامر كما
ذكرتم لم يخل من ان يكون وجود كل حادث مشروطا بحركة مشروطة بحركة اخرى
الى ما لا يتناهى كما هو مذهب الحكماء او يكون مشروطا بعدم حركة بعد وجودها

وكلاهما باطل اما الاول فلانه يلزم منه المحال وهو وجود حركات غير متناهية مترتبة
طبعا ووضعا اما طبعا فلكون السابق شرطا للاحق واما وضعا فلانها اذا كانت
مجتمعة في الخارج كان لكل منها وضع بالنسبة الى الاخرى في الوجود الخارجي وهو المراد محققة
بالترتب الوضعي واما الثاني فلانه يلزم منه دوام جميع الحوادث وذلك لانه لما توقف
وجود كل حادث على عدم حركة بعد وجودها كان الموجب مع عدم تلك الحركة علة
تامة بوجود ذلك الحادث ولا شك انها مستمرة ضرورة استمرار الموجب واستمرار
عدم الحركة بعد وجودها فيلزم دوام الحوادث بدوامها وهو ظاهر البطلان
وفيه نظر لان عدم التناهي او دوام الحادث انما يلزم ان لو كان كل حركة او عدمها
شرطا للبقاء والمعترض انما جعله شرطا للوجود فقط قوله الثالث الاجسام لاخ عن
الحوادث الى اخره دليل اخر على حدوث الاجسام وتقريره ان الاجسام لاخ عن الحوادث
وكل ما لاخ عن الحوادث فهو حادث اما الصغرى فلانها لاخ عن الاجتماع والافتراق
وساير الاحوال المتغيرة من الحركات والسكنات والاوضاع واما الكبرى فاحالت
بيانها على مسئلة كون الباري لا يكون محلا للحوادث وهي في الباب الاول من كتاب الالهيات
قال احتج المخالف بوجوه الاول الى اخره اقول يستدل الحكما
على قدم الاجسام بوجوه تقرير الاول ان الاجسام لو كانت حادثة لزم الترجيح بلا مرجح
وذلك لان حدوثها لا بد وان يكون في وقت معين وقبل ذلك الوقت اما ان يكون
ممتنع الوجود او ممكن الوجود والاول باطل والا لزم انقلاب الممتنع ممكنا واذا كان
ممكنا فاختصاصه بهذا الوقت دون وقت اخر يكون ترجيحا بلا مرجح لان الاوقات
كلها متساوية في انفسها والمؤثر ايضا متساوي النسبة الى جميعها وتقرير الوجه
الثاني ان الاجسام لو كانت حادثة لكانت لها مادة سابقة لما تقدم من ان كل حادث
فهو قبل حدوثه ممكن الوجود والامكان لكونه عرضا لا بد له من محل وهو مادة ذلك
الحادث ثم نقول هذه المادة يجب ان تكون قديمة والا لكانت لها مادة اخرى
لما بينا ولزم التسلسل المحال وان سلم جواز هذا التسلسل فالمقصود حاصل وهو

قدم

قدم المادة واذا كانت المادة قديمة وقد ثبت فيما تقدم امتناع خلوها عن الصورة
كانت الصورة ايضا قديمة ولزم من قدمهما قدم الجسم وتقرير الوجه الثالث ان
الزمان قديم ويلزم من قدمه قدم الجسم اما الاول فلان الزمان لو كان حادثا لكان عدمه
قبل وجوده بحيث لا يجامع القبل البعد وهذه القبلية لا تتحقق الا بالزمان فيلزم
وجود الزمان على تقدير عدمه وهو محال واما الثاني فلان الزمان من عوارض الحركة
لما تقدم والحركة من عوارض الجسم فيلزم من قدم الزمان قدم الجسم وهو المطلوب
قال واجيب عن الاول الى اخره اقول لما فرغ من ادلة
الفلاسفة شرع في اجوبتها واجاب عن الاول بمنع الترجيح بلا مرجح فان المقتضي لذلك
الاختصاص هو ارادة الله تع فان ارادة الله تع لما تعلقت باحداثه في ذلك الوقت
تعين ذلك الوقت دون ساير الاوقات فان قلت الارادة ان امكن تعلقها بوقت اخر احتاج
الى مرجح ويلزم التسلسل والا لكان الباري تعالى موجبا بالذات لا فاعلا بالاختيار
قلت لا نسلم ان التعلق بالغير ان كان ممكنا احتاج الى مرجح فان القادر المختار يجوز
ان يرجح احد مقدوريه على الاخر لا لمرجح كما ان الهارب اذا عن له طريقان متساويان
فانه يسلك احدهما من غير مرجح سلمناه لكن لم لا يجوز ان يكون التعلق بالوقت
المعين واجبا قوله يلزم ان يكون الباري تع موجبا قلنا ان عنيتم بكونه موجبا انه
يمتنع تخلف المراد عن تعلق الارادة به فهو حق وان قلتم انه محال وان عنيتم انه يلزم
من دوام الله تع دوام المراد ومن قدمه قدمه فلا نسلم لزومه بهذا التفسير
واجاب عن الوجه الثاني والثالث بان مقدماتهما غير مسلمة اما الثاني فلانه يتوقف
على كل حادث فله مادة على ان الامكان امر وجودي وعلى ان الهيولى مفتقرة الى ان
الصورة والكل ممنوع على ما تقرر في موضعه اما الثالث فلانه مبني على ان القبلية امر
وجودي وعلى انها لا تتحقق الا بالزمان وعلى ان الزمان مقدار الحركة وشيء من هذه
المقدمات لا يتم بالبرهان كما تقدم في بحث الزمان قال واعلم ان صحة الفناء
عليها الى اخره اقول اختلف الناس في امكان الفناء على العالم والخلاف فيه

مبنى على الخلاف فى كونه حادثا اولا فان من اعتقد قدمه احال عدمه ضرورة دوام
المعلول بدوام موجبه واما الذين اعتقدوا حدوث العالم فذهبوا الى جواز الفناء عليه
الا الكرامية والجاحظ واستدل اصحابنا بان العالم لما لم يكن ازليا كانت ماهيته قابلة
للعدم وذلك القبول من لوازم الماهية فلا ينفك عنها احتج الكرامية بانه لو انعدم العالم
بعد وجوده فلا بد اما ان يكون باعدام فاعل او طريان ضد او زوال شرط لان
عدمه بغير هذه الثلثة غير معقول والتالى بجميع اقسامه محال لما تقدم فى استحالة لة
بقاء الاعراض وقد عرفت الجواب ثم قال الخامس فى تناهى الاجسام الخ
اقول الابعاد اما موجودة او مفروضة والاول اما مادية او مجردة
ومن الناس من اثبت ابعادا مجردة لا نهاية لها وهم اصحاب البعد القائلون بالخلاء ومنهم
من اثبتها مادية وهم حكماء الهند ومنهم من ابطل وجود ابعاد غير متناهية سواء كانت
مادية او مجردة وهم اكثر الحكماء واحتجوا بان الابعاد لو كانت غير متناهية لامكننا
فرض خط غير متناه وخط اخر متناه موازٍ له اى بحيث لو اخرجا الى غير النهاية من
الطرفين لم يتلاقيا وامكن ايضا حركة هذا الخط بحيث يخرج من الموازاة الى المسامتة
والتالى محال اما الشرطية فظاهرة واما استحالة التالى فلاستلزامه تناهى غير المتناهى
وذلك لانه اذا مال الخط المتناهى من موازاة الخط الغير المتناهى مسامتا وباله فلابد وصارهم
ان يكون فى الخط الغير المتناهى نقطة هى اول نقطة المسامتة اذ المسامتة قد حدثت
عقيب الموازاة فكان لها اول وح يلزم انقطاع الخط الغير المتناهى وتناهيه بهذه
النقطة لانه لو لم ينقطع لكان فوقها نقطة اخرى تكون مسامتة هذا الخط مع الفوقانية
قبل مسامتته مع التحتانية لان المسامتة مع الفوقانية تحصل بميل عن الموازاة اقل
من الميل الذى به تحصل المسامتة مع التحتانية والميل الكثير لا تحصل الا بعد الميل
القليل واذا كان كذلك لم يكن ما فرضناه اول نقطة المسامتة اولا هذا خلف فثبت
ان فرض ذلك المجموع يستلزم المحال والمحال لم يلزم من فرض الموازاة الممكنة ولا من
فرض الميل الخط لامكانه فيكون من فرض غير المتناهى فيكون محالا قال واحتجوا

لانها

بان كل جسم الى اخره اقول احتج القايلون بكون الاجسام غير متناهية بان
كل جسم فما وراءه متميز مشار اليه ان صريح العقل يشهد بان الطرف الذى يلى
القطب الشمالى منه مثلا غير الطرف الذى يلى القطب الجنوبى ومن انكر ذلك فقد
انكر البديهى واذا كان كذلك كان متميزا فى الخارج مشارا اليه بان هذا الطرف منه
غير الطرف الاخر وكلما كان متميزا له كان موجودا لان العدم الصرف لا يعقل
فيه الامتياز الخارجى ولا الاشارة بحسب الاشارة ويجب ان يكون جسما او جسمانيا
لامتناع الاشارة الحسية الى غيرهما واياما كان يلزم ان يكون ما وراء كل جسم
جسما الى غير نهاية قوله ومنع بان التميز وهم محض اى واجيب عن هذا الدليل
بمنع التميز وتوجيهه لا نسلم ان ما وراء كل جسم متميز قولكم العقل يشهد بذلك
ممنوع بل الحاكم هو الوهم لا العقل وحكم الوهم غير معقول ولا ثابت قال معقول
الفصل الثانى فى المفارقات الخ اقول لما فرغ من بحث الاجسام شرع
فى المفارقات وهى امور مجردة عن المادة غير متحيزة ولا حالة فى متحيز وهذا
الفصل يشتمل على سبعة مباحث الاول فى اقسام المفارقات قوله والجواهر
الغايبة اى التى لا يمكن ان يحس بشيء من الحواس الظاهرة ويشار اليه اشارة حسية
وهى المفارقات وقد جعلها المصنف ثلثة اقسام وهو ظاهر غنى عن الشرح الى
قوله الثالث ينقسم الى خير بالذات واعلم ان القسم الثالث وهو ما لا يكون موثرا
ولا مدبرا ينقسم الى ثلثة اقسام لانه اما فاعل للخير بالذات واما فاعل للشر بالذات واما
واما مستعد للخير والشر والاول الملايكة الكروبيون والثانى الشياطين والثالث
الجن ثم ذهب اكثر الحكماء الى انها ماهيات مخالفة بالنوع للارواح البشرية ومنهم
من قال انها هى الارواح البشرية المفارقة لابدانها فان كانت شريرة بحيث صار فعل
الشر والاخلاق الذميمة ملكة لها فبعد المفارقة انما تنجذب الى ما يشاكلها من
النفوس البشرية المتعلقة بالابدان فتتعلق بابدانها ضربا من التعلق وتعاونها
على فعل الشر وهى الشياطين وان كانت خيرة بحيث صار فعل الخير ملكة لها فبعد

المفارقة ربما يتعلق بابدان ما يشاكلها من النفوس الخيرة وتعاونها على فعل الخير
وهي الملايكة وان كانت متعددة لامورٍ فهي الجن وذهب اكثر المتكلمين الى انها اجسام
لطيفة خلقها الله تع من النور او من الريح واقدرها على التشكل باشكال مختلفة وعلى
التصرف في هذا العالم لا يقال لو كانت لطيفة لتمزقت عند هبوب الرياح القوية ولما
قويت على الافعال الشاقة ولو كانت كثيفة لشاهدها كل من كان سليم الحس لانا
نقول انها لطيفة بمعنى عدم اللون لا بمعنى رقة القوام وح لا يلزم التمزق ولا عدم
الاقتدار على الافعال الشاقة قال الثاني في العقول الخ اقول
لما فرغ من ذكر اقسام المفارقات شرع في اثبات العقل والمراد منه موجود ليس بجسم
ولا حال في الجسم غني في فاعليته عن الجسم ولاستغنائه عن الجسم كان اشرف من النفس
وزعموا انه اول المبدعات ويوافقه قوله صلعم اول ما خلق الله العقل والمراد ههنا
بالابداع ايجاد شي غير مسبوق بالعدم سبقا زمانيا وقد يراد به ايجاد شي غير مسبوق
بالة ولا مادة ولا مدة واقوى ما استدلوا به على وجود العقل وجهان تقريرالاول
يبتني على مقدمتين الاولى ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد وقد تقدم تقريرها
الثانية ان الافلاك يمتنع ان يكون بعضها علة للبعض ويدل عليه وجهان احدهما انه
لو كان بعضها علة للبعض فاما ان يكون الحاوي علة المحوي او بالعكس وكلاهما محال اما الاول
فلانه حينئذ يكون وجود الحاوي متقدما على وجود المحوي لوجوب تقدم العلة
على المعلول بالوجود فان اعتبر وجود المعلول مع وجود العلة كان ممكنا العدم وجوب
وجود المعلول حينئذ لكن وجود المحوي مقارن لعدم الخلاء بحيث لا يمكن انفكاك
احدهما عن الاخر وكلما كان كذلك لزم امكان احدهما امكان الاخر والا لامكن الانفكاك
فيلزم من امكان وجود المحوي امكان عدم الخلاء فيكون الخلاء معللا بعلة ويلزم منه
ان يكون الخلاء ممكنا لذاته لكنه ممتنع لذاته هذا خلف واما الثاني فلان المحوي اخس من
الحاوي لكونه اصغر منه والاخس استحال ان يكون علة للاشرف الوجه الثاني ان جزء الجسم
لو كان موثرا في جسم اخر لزم ان يكون موثرا في جزئيه الذين هما الهيولى والصورة ضرورة

وعالم الغيب ... الخير (margin note, partly legible)

كون الموثر في المركب موثرا في الاجزا والتالي باطل لان الاستقراء دل على ان الجسم انما
يوثر في شي بواسطة الوضع اي انما يظهر اثره اولا في مجاورة ثم في مجاوره مجاورة ولهذا
يقال النار لا تسخن كل جسم بل مجاورها ثم ما يليه واذا كان كذلك امتنع ان يوثر الجسم في الهيولى
اذ لا وضع لها قبل الصورة ولا في الصورة لان الصورة لا تسعى لها قبل الهيولى لما تقدم
فلا وضع لها ايضا واذا امتنع التاثير في جزء الجسم امتنع في الجسم ايضا واذا تقرر
ذلك فنقول الافلاك موجودة ممكنة فلا بد لها من علة والعلة القريبة لها اما ان يكون
جسما او مفارقا والاول باطل لما تقدم من الوجهين والثاني اما ان يكون البارئ تع او النفس
او العقل والاول باطل لانه واحد محض فلا يصدر عنه المركب دفعة ولا احد جزئيه
بواسطة الاخر لما تقدم من تلازمهما وكذا الثاني لان النفس انما تفعل بواسطة الجسم وهو
البدن فلا يكون علة للجسم فتعين ان يكون الموجد هو العقل وح يلزم وجود العقل
وهو المطلوب قوله وما لا يتوقف انما لم يقل بدله ولا النفس ليشتمل النفس وغيرها
من الجسمانيات قال الثاني الصادر عن الله تع الى اخره اقول هذا
هو الدليل الثاني على اثبات العقل وتقريره ان يقال قد ثبت انتهاء الممكنات الى الله تعالى
وانه واحد من كل وجه فالذي صدر منه اولا لا يجوز ان يكون عرضا لان المعلول الاول
علة لما بعده من الممكنات ومن جملتها الجوهر ولا يمكن ان يكون العرض علة للجوهر لتقدمها عليه
والا لزم الدور فيجب ان يكون جوهرا وقد عرفت ان الجوهر منحصر في الجسم والهيولى
والصورة والنفس والعقل وصدور كل واحد منها اولا محال سوى العقل اما الجسم
فلانه لا يمكن ان يكون علة لغيره من الجواهر لما سبق من ان الجسم انما يوثر فيما له وضع
بالنسبة اليه وغير الجسم من الجواهر لا وضع ما بالنسبة الى الجسم فلا يوثر في غيره من
الجواهر واما الهيولى فلوجهين احدهما انها لو صدرت اولا لتقدمت على الصورة
بالوجود وقد تقدم بطلانه والثاني ان الهيولى قابلة للصورة فلو كانت علة لغيرها
كانت علة للصورة ايضا ويلزم ان يكون الشي الواحد قابلا لشي وفاعلا له واما الصورة
فلوجهين احدهما انه يلزم تقدمها على الهيولى والثاني ان تعين الصورة مستفاد من الهيولى

فلا سغدم على الهيولى بالوجود وايضا لو كان تاثير الصورة فيما بعدها بمشاركة
الهيولى لزم سبق الهيولى على نفسها لان من جملة ما يؤثر فيه الصورة نفس الهيولى والا
لاستغنت في فعلها عن الهيولى فيستغنى في ذاتها ايضا عنها وهو باطل واما النفس فلانها
في فاعليتها محتاجة الى الجسم فلا يكون علة للاجسام واذا بطل الاقسام تعين ان يكون
الصادر الاول هو العقل وهو المطلوب واعلم ان صحة هذين الدليلين يتوقف على
ان الواحد لا يصدر عنه اكثر من واحد وعلى ان الهيولى والصورة متلازمتان وقد عرفت
ما فيهما فيما تقدم قال ولا وجود من المبدا الاول الى اخره اقول
لما استدل الحكماء بما تقدم من الدليلين على ان العقل هو العلة القريبة للافلاك وعندهم
الواحد لا يصدر عنه الا واحد ارادوا ان يبينوا كيفية صدور الكثرة من الواحد الذى
هو العقل وتقريره ان العقل له وجود من المبداء الاول هو البادى تعالى ووجوب بالنظر
الى المبدا الاول وامكان من ذاته وله ماهية وجودية وتعقل لذاته وتعقل لفاعله فهذه
ستة اعتبارات بعضها بالنظر الى ذاته وبعضها بالنظر الى فاعله ومبدئه والصادر
عن المبدا الاول هو الوجود ويلزمه باقى الاعتبارات واذ قد حصل هذا الكثير في
العقل الاول باعتبار اشرف حالاته وهو الوجود والتعقل للمبداء الاول سبب
لعقل آخر وباعتبار وجوده وتعقله لذاته سبب للنفس الفلكية وباعتبار ماهيته
وامكانه سبب لجسم للفلك المركب من المادة والصورة ثم يصدر عن العقل الثانى بهذه
الاعتبارات عقل ثالث ونفس وفلك وهلم جرا الى العاشر المسمى بالعقل الفعال هذا
ما ذكره المحققون والمصنف قد ذكر من الامور الستة ثلاثة وظاهر كلامه يدل على انه
باعتبار وجوده من المبدا سبب لعقل وباعتبار وجوبه بالفاعل سبب لنفس وباعتبار
امكانه سبب لجرم الفلك وهكذا الى ان ينتهى الى العقل الفعال المعبر عنه في كتاب الله تعالى
بالروح وهناك ينقطع السلسلة وينتقل الى سلسلة العناصر فيصدر باعتبار الاحوال
المشتمل عليها العقل الفعال هيولى العناصر وصورها ثم يصدر بواسطة الحركات
الفلكية استعدادات مختلفة للهيولى ويفيض عن العقل الفعال بواسطة تلك الاستعدادات

انواع الكائنات من الحيوان والمعادن والنبات واعلم ان هذا الكلام كله ليس برهانيا وضعفه
ظاهر لان اكثر هذه الامور المذكورة اعتبارات عقلية لا تحقق لها فى الخارج فكيف يجوز
ان يكون مبادى الامور غير وجودية وان جعلوها اشياء وجودية فما المانع من ان يكون للواجب
مثل هذه الاعتبارات وسببها يكثر معلولاته من غير توسط العقل قال فرع
لو كان العقول الى اخره اقول لما فرغ من اثبات العقول شرع فى اثبات
ما يتفرع على وجودها وعلم ان المعقول على تقدير تحققها فى الخارج وتجردها عن المادة
لا بد لها من احكام ولوازم وقد ذكر المصنف منها ستة اولها غير حادثة اذ لو كانت
حادثة لكانت مادية لما سبق من بحث الحدوث ان كل حادث لا بد له من مادة
سابقة عليه وثانيها انها لا تفسد اى لا تعدم اذ لو امكن عليها الفساد لاحتاجت
الى مادة لان القابل للفساد لا يمكن ان يكون هو العقل لما سبق من ان القابل يجب
وجوده مع وجود المقبول والعقل لا يبقى مع فساده فيجب ان يكون له مادة تقبله
وثالثها ان انواعها منحصرة فى اشخاصها اى لا توجد من كل نوع منها الا شخص واحد
لما سبق من بحث التعين ان تكثر اشخاص النوع الواحد لا يكون الا للمادة ورابعها
انها جامعة للكمالات الملازمة بها اذ لو كان شىء من كمالاتها بالقوة لكانت العقول
بالقوة من بعض الوجوه وبالفعل من بعض الوجوه والواحد لا يقتضى قوة وفعلا
فيحتاج الى مادة على ما سبق فى بيان افتقار الهيولى الى الصورة فيلزم ان يكون غير
المادية الاولى ان يقال انها لما استغنت عن المادة فى ذواتها وافعالها كانت ذواتها هى
المقتضية لاحوالها فيجب تحققها بتحقق الذوات وخامسها انها عاقلة لذواتها
ولجميع الكليات وسادسها كونها غير عاقلة للجزئيات لما يجىء ان ادراك الجزئيات انما
يكون بآلة جسمانية والعقول مجردة قال الثالث فى النفوس الفلكية
اقول احتجت الفلاسفة على اثبات النفوس الفلكية وعلى تجردها بان حركات
الافلاك دورية فلا تكون طبيعية لان المتحرك بالاستدارة يطلب الحد الذى تركه فلو كانت
طبيعية لزم ان يكون الحد المتروك طبعا مطلوبا طبعا ولا يجوز ان يكون قسرية لان القسر

فيما بينها الاعتبارات المذكورة اما ان يكون
وجودية او عدمية فان كان من الاول يكون كلها
مصادر لخروج ذات وان كان التالى لا يكون خروج الصادر
الامور العدمية القطع بالعقل والنفس والفلك
لامتناع كون العدمى علة للوجودى والاول
البطلان اصل الدليل المذكور الذى هو مبنى
دليلكم على اثبات العقول ولا يكون العقل موجودا
فضلا عن ان يكون له اعتبارات تصدر عنه بسببها
عقل آخر ونفس وفلك وهو ضرورى البطلان
وايضا حديث اسناد الاشرف فالاشرف
خطابى ليس برهانى

على خلاف الطبع بحث لا طبع فلا قسر وايضا لو كانت قسرية لكانت على موافقة القاسر فلا تختلف في الجهة الا في السرعة والبطوء بل يكون حركات الافلاك كلها متساوية والتالي ظاهر البطلان فتعين ان تكون ارادية واذا ثبت ذلك فلا بد لها من نفوس مدركة لان الفاعل بالارادة لا بد ان يكون له شعور بفعله ثم نقول ان تلك النفوس مجردة لان حركاتها اما ان تصدر عن تصور عقلي او خيالي والثاني باطل لان التخيلات لا بد وان تنقطع فان الخيال قوة جسمانية والقوى الجسمانية لا تفعل افعالا غير متناهية فهي منقطعة لكن الحركات الفلكية دايمة وايضا الحركات الصادرة عن التخيلات تختلف باختلاف التخيلات ولا تبقى على نظام واحد لكن الحركات السماوية لازمة على نظام واحد وقانون مضبوط فثبت ان محركات الافلاك عاقلة اي مدركة للكليات وكل عاقل مجرد على ما سيجيء فمحركات الافلاك ومدبراتها مجردة عاقلة وهو المطلوب قال وليست هي المبادي الخ اقول ذكر ان الحكماء ذهبوا الى ان للفلك نفسين احديهما مجردة والاخرى جسمانية اي منطبعة في جسم الفلك والمصنف لما اثبت الاولى شرع في اثبات الثانية فقال ليست هذه النفوس المجردة مبادي قريبة لتحريك الافلاك بل المبادي القريبة نفوس جسمانية وذلك لان المحرك القريب للفلك مدرك للجزئيات وكل ما كان كذلك فهو جسماني اما الصغرى فلان الفلك يتحرك بحركات جزئية والحركات الجزئية انما تصدر وتنبعث عن ارادات جزئية تابعة لادراكات جزئية لان التصور الكلي لا يكون سببا لفعل جزئي لان نسبة الكلي الى جزئياته متساوية فلو وقع احدها دون الاخر لزم الترجيح بلا مرجح فلا بد من تصور ذلك الجزئي وارادته حتى يتحقق واما الكبرى واليها اشار بقوله لا يكون المجرد فلما سيجيء ان المجرد لا يدرك الجزئيات بالذات فثبت ان للافلاك قوى جسمانية فايضة عن النفس المجردة وتسمى بالنفوس الجزئية كما فاضت من نفوسنا على ابداننا القوى الحيوانية التي بها يحصل الحس والحركة الارادية وانكر بعض المحققين ثبوت النفسين للفلك وادعى انه لم يذهب اليه احد بل لكل فلك نفس واحدة تعرض عنها صورة جسمانية

ان من الحكماء من ذهب

على مادة

على مادة الفلك فيتقوم بها والنفس يدرك الكليات اي المعقولات بذاتها وتدرك الجزئيات بجسم الفلك وتحرك الفلك بواسطة تلك الصورة التي هي باعتبار تحريكها قوة كما في نفوسنا وابداننا بعينها قوله والمشهور انها عارية عن الحواس الظاهرة والباطنة والمشهور عند الحكماء ان الافلاك ليس لها شيء من الحواس الظاهرة والباطنة والشهوة والغضب واستدلوا على ذلك بان الغرض من ايجاد الحواس الظاهرة والشهوة والغضب دفع المضار وجلب المنافع وكلاهما على الفلك محال واما الحواس الباطنة فلانها متعلقة بالحواس الظاهرة اذ الخيال يحفظ صور المحسوسات والوهم يدرك احوالها الجزئية والمفكرة يتصرف فاذا لم يوجد الاصل وجب ان لا يوجد الفرع وللقايل ان يقول لا نسلم استحالة جلب المنافع ودفع المضار على الافلاك سلمناه لكن لم لا يجوز ان يكون نفع هذه الحواس منفعة قال الرابع في تجرد النفوس الناطقة الخ اقول النفس الانسانية هي الامر الذي يشير كل واحد منا بقوله انا وثبوته ضروري والخلاف في تجرده عن المادة في حقيقته فذهب الحكماء والغزالي من المتكلمين الى ان النفس مجردة اي غير جسم ولا جسماني واستدلوا على ذلك بالعقل والنقل اما العقل فمن وجوه احدها ان محل العلم بالله تعالى وبساير البسايط كالنقطة والواحد ليس بمنقسم وكل جسم وجسماني منقسم فمحل العلم اعني النفس ليس بجسم ولا جسماني اما الكبرى فظاهرة والا لزم الجوهر الفرد واما الصغرى فلان العلم بالبسيط غير منقسم اذ لو انقسم فاما ان يكون كل واحد من اجزائه علما بذلك المعلوم او لم يكن فان كان الاول لزم ان يكون حقيقة الجزء مساوية لحقيقة الكل وانه محال وايضا لزم ان يكون الشيء الواحد معلوما بعلمين وانه محال وان كان الثاني وهو ان لا يكون جزء العلم علما بذلك المعلوم سواء كان علما بغيره او لم يكن علما اصلا فعند اجتماع الاجزاء اما ان يحصل هيئة زايدة على تلك الاجزاء او لا يحصل فان لم يحصل فكذلك يلزم المحال لانه ح لم يحصل العلم بالله تعالى وقد فرض كذلك هذا خلف وان حصلت هيئة زايدة هي العلم فان انقسمت عاد التقسيم فيها بان يقال كل جزء منها اما ان يكون علما بذلك المعلوم او لا ويلزم التسلسل وان لم ينقسم كان العلم بالله تعالى غير منقسم

وقد فرضناه منقسما هذا خلف واذا ثبت ان العلم بالله تعالى غير منقسم وجب
ان يكون محله ايضا غير منقسم والا لزم انقسام الحال بانقسام محله وقد بينا
انه غير منقسم قوله ونوقض اى نوقض هذا الدليل بالنقطة والوحدة وتوجيهه
ان ما ذكرتم من ان محل غير منقسم يجب ان يكون غير منقسم منقوض بالنقطة الحالة
فى الخط المنقسم فى الطول والوحدة القائمة بالجسم المنقسم فى الجهات سلمنا ذلك لكن
ما ذكرتم من استحالة كون الجزء مساويا للكل فى تمام الماهية منقوض باجزاء الجسم البسيط
فان كل واحد منها يساوى كله فى الجسمية وفى تمام الماهية نعم مساواة الجزء للكل فى
تمام الماهية وجميع العوارض مستحيله ولكن لا نسلم ان ما ذكرتم يلزم منه ذلك قال
الثانى العاقل قد يدرك الخ اقول هذا دليل اخر على تجرد النفس تقريره
ان النفس تدرك السواد والبياض فلو كانت جسمانية لزم اجتماع الضدين فى جسم
واحد لما تقدم من ان التعقل يستدعى حصول المعقول فى العاقل والتالى باطل فو
القول بتجرد النفس واجيب عن هذا الدليل بوجهين احدهما ان يقال لا نسلم انها لو
كانت جسمانية لزم اجتماع الضدين وانما يلزم ان لو كان صورتا السواد والبياض
الحاصلتان فى النفس متضادتين وهو ممنوع لان التضاد انما هو بين السواد والبياض
الخارجيين لا العقليين والثانى ان ما ذكرتم من امتناع اجتماع الضدين فى جسم واحد
منقوض بادراك هذا السواد الجزئى وهذا البياض الجزئى فان المدرك للجزئى عندكم
هو الجسم او الجسمانى فيلزم من ذلك اجتماع الضدين فى جسم واحد على مذهبكم
وفيه نظر لان مدرك الجزئى عند الحكيم هو النفس ايضا ولكن بواسطة الالة قال
الثالث لو كان العاقل جسما الخ اقول هذا دليل اخر على تجرد النفس والاكثرون
خصوه بكونها غير جسمانية والمصنف جعله دليلا عليه وعلى كونها غير جسم ايضا ونحن
نقرره اولا على الوجه الذى ذكره الاولون ثم نبين التعميم كما ذكره المصنف فنقول لو كانت
النفس جسمانية حالة فى عضو من قلب او دماغ او غيرهما لكانت دائمة التعقل لمحلها او دائمة
اللاتعقل له والتالى باطل بقسميه لانا نعلم ضرورة انها مدركة فى بعض الاوقات دون البعض

بيان

بيان الشرطية ان التعقل هو حضور صورة المعقول عند العاقل فلا يخلو اما ان يكفى فى
حضور الصورة الحالة فى مادة العضو الذى حلت فيه النفس ولا يكفى فان كفى لزم
دوام التعقل بدوام تلك الصورة فى ذلك العضو وان لم يكف لزم دوام اللاتعقل
لان التعقل حينئذ يتوقف على حصول صورة اخرى فى النفس مساوية للصورة
الاولى لكن حصول تلك الصورة ممتنع والا لزم اجتماع صورتين متماثلتين فى مادة
واحدة احديهما بلا واسطة والثانية بواسطة حلولها فى النفس وهو ممتنع فيمتنع
التعقل ايضا لان الموقوف على الممتنع ممتنع واعلم انه يعلم من هذا الدليل كونها غير جسم
ايضا وذلك لانها لو كانت جسما لكانت محلا لشىء من الاعراض وحينئذ نقول
لا يخلو اما ان يكفى فى التعقل حصول ذلك العرض فيها اولا الى اخر ما ذكرنا وتوجيه
الجواب ان يقال لا نسلم صدق الشرطية ولم لا يجوز ان يكون التعقل موقوفا
على حصول صورة اخرى قوله يلزم اجتماع المثلين قلنا لا نسلم فان الصورة الحالة
فى النفس ليست مساوية للصورة الخارجية الحالة فى مادة العضو فان هذه الصورة
عرض قايم بالنفس والاولى جوهر قايم بذاته سلمنا انهما متساويتان ولكن لا نسلم
اجتماعهما فى محل واحد فان احديهما وهى الصورة العقلية حالة فى القوة العاقلة الحالة
فى العضو والصورة الخارجية المادية حالة فى مادة العضو ولا دليل على امتناع مثل
هذا الاجتماع قال الرابع القوة العاقلة الى اخره اقول هذا
الدليل واضح وتقرير الجواب عنه ان يقال ما الذى تعنون بقولكم ان القوة العاقلة
تقوى على افعال غير متناهية ان عنيتم انها لا تنتهى الى حد الا ويكون قادرة بعد ذلك
على التعقل فلا نسلم صدق الكبرى فان من القوى الجسمانية ما تقوى على افعال غير متناهية
بهذا المعنى فان القوى الخيالية لا تنتهى فى تصور الاشكال الى حد الا وهى تقوى على
تصور اشكال اخرى بعد ذلك وان عنيتم انها تقوى على استحضار معقولات لا نهاية لها
فالصغرى ممنوعة لانا نعلم علما وجدانيا انه يصعب علينا توجه الذهن نحو معلومات
كثيرة دفعة واحدة قال الخامس الادركات الكلية الخ اقول هذا

توجيه

هذا دليل اخر على تجرد النفس وتقريره ان يقال ان المعقولات الكلية كالانسانية مثلا
من حيث هي مجردة عن المادة ويلزم منه ان يكون العاقل لها ايضا مجردا اما الاول فلانها
لو كانت مختصة بمادة ثم تصدق على غير تلك المادة فلا تكون كلية واما الثاني فلان العاقل
لها لو كان جسما كان ذا وضع ومقدار مخصوصين فكانت المعقولات الكلية الحالة فيه
ايضا متخصصة بذلك الوضع والمقدار تبعا للمحل وذلك ينافي كليتها وتجردها وتوجيه
الاعتراض عليه ان يقال لا نسلم ان تخصيصها بوضع بسبب حلولها في الجسم ينافي كليتها
وتجردها لان المراد بكلية الصورة هو ان المفهوم المنتزع من كل واحد من الاشخاص
مع قطع النظر عن العوارض الخارجية هو المفهوم الحاصل في النفس وهذا هو المعنى
بالانطباق وسمها هيهنا بالاشخاص والمراد بتجرد الصورة الكلية خلوها عن العوارض
الخارجية لكونها في الذهن وحلولها فيه واذا كان المراد بالكلية والتجرد ما ذكرتم
نقدح فيهما ما عرض لتلك المعقولات بسبب المحل من اختصاصها بوضع معين واقترانها
بعوارض مخصوصة فانه جاز ان يطابقها المحسوسات في الحقيقة وان لم يطابقها في المقدار
والوضع قوله والا لاشتراك الالزام اي لو كان ما عرض لها بسبب المحل قادحا في كليتها
وتجردها لزم ان يكون الصورة الكلية الحالة في النفس جزئية لحلولها في نفس جزئية
وحدوثها في وقت معين فيبطل قولكم ان النفس يدرك الكليات واما الوجوه النقلية
فظاهرة لا تحتاج الى الشرح قوله يرفرف روحه اي ارتعد وتحرك ورفرف الطائر اي
حرك جناحه حول الشيء ليقع عليه والسعة الما قال ــــــ فاختلف المنكرون له
الخ اقول ــــــ لما فرغ من دليل القائلين بتجرد النفس وما يرد عليها شرع في ذكر
مذاهب المنكرين للتجرد وضبط الاقوال فيه ان يقال انها اما ان تكون جسما او جسمانيا
اي حالا في الجسم او متحيزا غير جسم ولا جسماني والى الثالث ذهب ابن الراوندي فانه زعم
ان النفس عبارة عن جزء لا يتجزى في القلب وذهب النظام الى انها اجسام لطيفة
سارية في جملة البدن سريان ماء الورد في ورق الورد وسريان النار في الفحم وقيل
انها قوة في الدماغ مبداء للحس والحركة وغيرهما بسبب الاعصاب النابتة منه الى جملة

البدن

البدن وقيل هي مجموع قوى ثلث احدها حالة في الدماغ وسميت بالنفس الناطقة الحكمية
لكونها مبدا ادراك العلوم والحكم والثانية في القلب وهي القوة الغضبية والشهوية
والمبداء للحزن والفرح وسمي بالقوة الحيوانية والثالثة في الكبد وهي النفس النباتية
وسماها المصنف بالشهوانية وفيه نظر لان الشهوانية من القوى الحيوانية ولعل
وجه التسمية هو ان اكثر افعال القوة النباتية مرتبطة بالحركة كما يجي و الحركة
انما تحدث بعد الميل الى ما يحرك اليه وهو الشهوة وقيل ان النفس مجموع الاخلاط
الاربعة اعني الدم والصفرا والبلغم والسوداء لدوران الحيوان مع بقائها وهو
مذهب طائفة من الطبيعيين وقيل هي المزاج واعتدال الاخلاط والاركان وذهب
محققوا المتكلمين الى انها اجزاء اصلية باقية من اول العمر الى اخره من غير ان يتطرق
اليها تغير والخلل قال ــــــ الخامس اقول ــــــ ذهب المتكلمون
الى ان النفوس حادثة لانها ممكنة وكل ممكن حادث عندهم على ما تقدم لكن منهم من
ذهب الى انها حادثة قبل حدوث الابدان للحديث المذكور في المتن ومنهم من
منع ذلك لقوله تعالى بعد ذكر تكوين البدن ثم انشاناه خلقا اخر والمراد بالخلق
الزوج ولفظة ثم تدل على التراخي فيمتنع القول بحدوثها قبل الابدان واما الحكماء
فذهب افلاطون وغيره من القدماء الى انها قديمة وذهب ارسطو ومن تابعه الى انها
حادثة بعد حدوث البدن واما ما احتج به ارسطو فتقريره ان يقال لو كانت النفوس
متحققة في الحقيقة لكانت حادثة والمقدم حق فالتالي مثله اما بيان الحقيقة المقدم فهو
ان النفس لو اختلفت بالماهية لزم كونها مركبة لاشتراكها في كونها نفوسا وامتيازها
بغيرها وما به الاشتراك مغاير لما به الامتياز فلزم تركب النفس منهما وهو باطل اذ
لو كانت مركبة لكانت جسما لان كل مركب جسم وبيان الشرطية واليه اشار بقوله فلو وجدت
قبل البدن فتقريره انها لو كانت قديمة فلا تخلو اما ان تكون واحدة او كثيرة والقسمان
باطلان اما بطلان كونها كثيرة فلما تقدم في بحث التعين ان تكثر افراد النوع الواحد
بسبب المادة ولا مادة للنفس قبل البدن فيمتنع وجود التعدد قبل وجود البدن



رها

واما بطلان كونها واحدة فلانها لو كانت واحدة فبعد التعلق بالابدان ان بقيت
واحدة لكان لجميع الناس نفس واحدة وكان كل ما علمه واحد علمه غيره وذلك
معلوم الفساد بالضرورة وان لم تبق واحدة لكانت منقسمة ومتجزية وهو محال
اذ الانقسام من خواص الاجسام فالنفس لا تنقسم قوله وقيل عليه الى اخره اشارة
الى الجواب عن هذا الدليل وتوجيهه ان يقال لا نسلم ان اشتراكها في كونها نفوسا
يستلزم كونها مركبة وانما يلزم من ذلك ان لو كان كونها نفوسا امرا داخلا في
ماهيتها وهو ممنوع لجواز ان يكون معنى كونها نفوسا انها مدبرة للابدان وكونها
مدبرة للابدان عارض من عوارضها والاشتراك في العوارض لا توجب التركيب في
الماهية فان الضدين مع اختلافهما في الماهية يشتركان في التضاد سلمنا ذلك
ولكن لا نسلم ان كل مركب جسم بل كل جسم مركب اما من الجواهر الفردة او من الهيولى
والصورة والموجبة الكلية لا تنعكس كنفسها وكيف يصدق قولكم كل مركب جسم
ومذهبكم ان المجردات كالعقول والنفوس مركبة وليست اجساما وذلك لانها
مشتركة في الجوهرية ومتخالفة بالنوع والجوهر جنس لها وكل ما دخل تحت جنس
كان مركبا من الجنس والفصل سلمنا ذلك لكن لا نسلم ان اتحاد النفوس في الحقيقة يستلزم
حدوثها قولكم لانها قبل البدن اما واحدة او كثيرة قلنا لم لا يجوز ان يكون كثيرة قولكم
لا مادة للنفس قبل البدن قلنا لا نسلم ولم لا يجوز ان يكون هذه النفس قبل تعلقها
بهذا البدن كانت متعلقة ببدن اخر فانتقلت منه الى هذا البدن على سبيل التناسخ
فان قلتم ان التناسخ باطل لاستلزامه تعلق النفسين بالبدن الواحد لان البدن لما كان
شرطا لفيضان النفس فاذا احدث بدن صالح لان يتعلق به النفس وجب ان يفيض عليه
من المبدا الفياض اعني من العقل الفعال نفس لوجود الفاعل والقابل فلو تعلقت
بذلك البدن نفس اخرى على سبيل التناسخ لزم تعلق النفسين ببدن واحد وهو
محال لان كل واحد يدرك بالضرورة ذاته واحدا لا اثنين قلنا دلالة ما ذكرتم على
بطلان التناسخ متوقفة على حدوث النفس لما ذكرتم من كونها مشروطة بالبدن فاثبات

حدوث النفس بابطال التناسخ يودي الى الدور وانما قال عمدتكم الوهمي لان لهم ادلة
اخرى على بطلان التناسخ لكن هذا الدليل اقوى منها قال ــــــ السادس في كيفية
تعلق النفس بالبدن الخ اقول ــــــ لما كانت النفس متعلقة بالبدن وجب
ان يكون هناك امور ثلثة احدها كيفية ذلك التعلق والثاني ما هو سبب التعلق والثالث
الشي الذي يتعلق به النفس اولا اما كيفية التعلق فانها كتعلق العاشق بالمعشوق عشقا
لا يتمكن العاشق بسببه من مفارقة المعشوق ما دام يمكن المصاحبة او كتعلق الصانع
بالالات التي يحتاج اليها في افعاله وليس تعلقها كتعلق الحال بالمحل ولا كتعلق المجاورة
كتعلق الانسان بداره او ثوبه لاختصاصهما بالمتحيز والنفس لما كانت مجردة استحال
عليها ذلك وايضا لو كان تعلق الحلول لبطل عند المفارقة ولو كان تعلق المجاورة لتمكن
الانسان من مفارقة البدن كما تمكن من مفارقة داره وثوبه واما سبب التعلق فهو
ان كمالاتها ولذاتها الحسية لسبب ادراك الجزئيات المحسوسة والعقلية بسبب
ادراك الكليات متوقفة على البدن لكون البدن الة للنفس في اكتساب الكمالات وكمال
الشي ما من شانه ان يكون لذلك الشي اذا كان صالحا له ولائقا به واما متعلقها الاول
فهو الروح المنبعث عن القلب المسمى بالروح الحيواني واعلم ان الاغذية الواردة على البدن
يتولد منها في الكبد الاخلاط الاربعة ويتولد من لطيف هذه الاخلاط الروح ومن كثيفها
الاعضاء فالروح جسم حار لطيف يتكون من الطف اجزاء الاخلاط والى هذا التعريف
اشار بقوله المتكون من الطف اجزاء الاغذية والذي يدل على ان متعلقها الاول هو الروح
ان شد الاعضاء يبطل الحس والحركة عما وراء موضع الشد ويمنعه نفوذ الروح اليه
ولو كانت النفس متعلقة بالكل لما كان كذلك وقد يقال ان الروح هو الطف الاجزاء
كان مناسبته للنفس اكثر فتعلق النفس اولا تكون به وهذا اقناعي قوله فيفيض عليه
قوة تسري الى اخره اعلم ان هذا الروح لحرارته ولطافته تسري في جميع اجزاء البدن
وينفذ في جميع اعماقه وعند تعلق النفس يفيض عليه قوة تسري في جميع البدن بسريانه
الروح بها تستعد الاعضاء لقبول قوى الحس والحركة ويسمى الحيوة والقوة الحيوانية

قوله فتنتشر فى كل عضو قوة تليق به اى اذا سرت القوة الحيوانية فى الاعضاء فاضت
على كل عضو وسرت فيه قوة تليق بذلك العضو وتحل بها نفع ذلك العضو كما سرت
فى الدماغ القوى الاحساس والتخيل والفكر والذكر وعلى هذا فى كل عضو ويعلم
من قوله فتنتشر فى كل عضو ان القوة الحيوانية متقدمة على ساير القوى واذا عرفت
ان منبع الروح الحيوانى هو القلب فاعلم انه عند انبعاثه منه يسمى روحا حيوانيا
ومن القلب يتوزع هذا الروح فى جميع الاعضاء بتوسط الشرايين وهى العروق
الضوارب فما يصعد منه الى الدماغ يسمى روحا نفسانيا والصاير منه الى الكبد
فى الاوردة اعنى العروق الغير الضوارب يسمى روحا طبيعيا ولما كان القلب هو الذى
ينبعث منه الروح الحامل لجميع قوى البدن لا جرم كان هو الرئيس المطلق على ما
الشيخ وغيره من المحققين قال ـــــــ وهى باسرها تنقسم الى مدركة ومحركة
الى اخره اقول ـــــــ لما كان الحيوان انما يمتاز عن غيره بالحس والحركة فقواها
الحيوانية تنقسم الى مدركة ومحركة وانما قدم القوى المدركة لان الحركة الارادية
مترتبة على الادراك فيكون متقدما عليها ولهذا قدم القوى المدركة الظاهرة على
القوى الباطنة لتوقف ادراك الباطنة عليها على ما يجى قال ـــــــ الاول البصر الى
اخره اقول ـــــــ هذا هو الاول من الحواس الخمس الظاهرة واعلم ان محل القوة
الباصرة هو الروح المصبوب فى العصبتين المجوفتين اللتين تخرجان من مقدم الدماغ
ويتقاطعان قبل وصولهما الى العينين ثم يفترقان فيذهب كل واحد منهما الى عين
واختلف الناس فى كيفية الابصار فذهب الشيخ الى انه انما يحصل بانعكاس صورة
المرئى الى الحدقة وانطباعها فى جزء من الحدقة وهو الرطوبة الجليدية وانما سميت بها
لانها تشبه الجليد فى اللون والصفاء وليس المراد بالانعكاس انتقال الصورة عن الشى
الى الرطوبة المذكورة بل انما هى حاصلة عن واهب الصورة لاستعداد يحصل بالمقابلة
وكيفية ذلك ان يرتسم فى ما بين الناظر وبين المرئى مخروط متوهم يكون رأسه الجزء
المذكور من الحدقة وهو الذى انطبع فيه الصورة وقاعدته سطح المرئى والذى يدل

على ذلك انما نرى الشى القريب منا اعظم من الشى البعيد وذلك لان المرئى كلما كان
ابعد كان الزاوية المذكورة اصغر واذا كانت الزاوية اصغر كانت الصورة المنطبعة
فيها اصغر من المنطبعة فى الزاوية التى تكون اعظم فلا جرم نرى القريب عظيما والبعيد
صغيرا واما ما اورد عليه من استحالة انطباع العظيم كالسماء مثلا فى الصغير وهو الرطوبة
الجليدية اجيب عنه بان الممتنع انطباع العظيم لا صورته ومن هذا الشكل يتصور ما ذكرناه
واعلم ان الابصار ليس بمجرد الانطباع المذكور والا لزم روية الشى الواحد شيئين
لانطباعه فى جليدتى العينين وليس كذلك بل يتادى الشبح فى العصبتين المجوفتين
الى ملتقاهما بواسطة الروح الذى فيها قوله وقيل باتصال شعاع مخروط يخرج منها
الى المرئى اشارة الى مذهب الرياضيين فى سبب الابصار وهو ان العين يخرج منها جسم
شعاعى على هيئة مخروط راسه عند العين وقاعدته عند المرئى فعند اتصالها بالمرئى
يحصل الاحساس واجيب عن هذا بوجوه منها ان الابصار لو كان بخروج الاشعة واتصالها
بالمرئى لزم جواز ان لا نرى المقابل لان الشعاع الخارج لطيف فعند هبوب الرياح ووصولها
اليه يتشوش تلك الاشعة وينحرف عما كانت عليه الى غير المقابل ويقع قاعدته عليه
فلا نرى المقابل ونرى غيره والثانى ظاهر الاستحالة قال ـــــــ الثانى السمع الى اخره
اقول ـــــــ الادراك بالسمع لا يحصل الا بوصول الهوى المتموج المنضغط بين
قارع ومقروع الى الصماخ على ما سيتم عرف السمع بالقوة المستودعة فى مقعر
الصماخ اى فى العصب المفروش فى مقعره ولو قدم التعريف لكان اولى قال ـــــــ
الثالث الشم الخ اقول ـــــــ الشم قوة مستودعة فى الزائدتين اللتين فى البطن
المقدم من بطون الدماغ وهما شبيهتان بحلمتى الثدى ولا شك ان ادراك الشم
يتوقف على توسط الهوى بين آلة الشم وبين الجسم ذى الرائحة لكن ذهب بعضهم
الى ان الرائحة انما تتادى الى الحاسة بان يتكيف الهواء المتوسط بتلك الرائحة بعد
ان يحصل فيه من نوعها بسبب مجاورته له فيصل الى الشم وكلما كان الهواء ابعد
من ذلك الجرم كانت الرائحة فيه اضعف اذ كل جزء من الهواء ينفعل عن مجاورة وكيفية

المتاثر اضعف من كيفية الموتر ولهذا كلما كان ذلك الجرم عن الالة ابعد كان ادراك
الرائحة اضعف وعن بعضهم انه يتحلل من اجزاء الجسم ذي الرائحة شي ويختلط بالهوى
فعند وصول تلك المختلط الى الشم يحصل الادراك واستدلوا على ذلك
بان الحرارة تذكي الرائحة ورد هذا القول بان القدر اليسير من المسك مثلا ينتشر
رائحته ويصل الى مواضع شتى على الدوام ولو كان ذلك بسبب تحلل الاجزاء منه
لما كان كذلك بل كان يفنى او ينتقص قال الرابع الذوق الخ اقول
الذوق قوة منبثة في العصب المفروش على جرم اللسان وادراك هذه القوة
مشروط بان يخالط المطعوم والمذوق الرطوبة اللعابية العذبة التي في الفم يؤدي
كيفيته الى ذلك العصب المفروش فيدركها الذوق ويجوز ان يكون بسبب ذلك
تكيف الرطوبة بتلك الكيفية قال الخامس اللمس الى اخره اقول
اللمس قوة سارية في جميع البدن وبها يدرك الحرارة والبرودة واليبوسة وغيرها
من الملموسات وبها يدرك ايضا تفرق الاتصال كما في الضرب وعود الاتصال كما في
لذة الجماع ومن الناس من زعم ان اللمس قوى متعددة بحكم تعدد المتضادات واعلم ان اللمس
اهم القوى للحيوان فانه لما كان مركبا من العناصر وجب ان يكون صلاحه باعتدالها
وفساده بتقابلها فلابد له من قوة سارية في كليته بها يدرك المنافي ليحترز عنه بالذات
قال واما الباطنة الى اخره اقول لما فرغ من الحواس الخمس الظاهرة
شرع في الحواس الباطنة وهي خمس ايضا لانها اما مدركة فقط او مدركة ومتصرفة
والاول اما مدركة للصور وهي الحس المشترك او حافظة لها وهي الخيال واما مدركة
للمعاني الجزئية وهي الوهم او حافظة لها وهي الحافظة وتسمى الذاكرة ايضا وانما سميت
الجميع المدركة وان كانت المدركة بعضها لان الادراكات الباطنة لا تتم الا بجميعها قال
الاولى الحس المشترك الى اخره اقول انما ابتدا بالحس المشترك لمناسبته
للحس الظاهر والترتيب التعليمي يقتضي الارتقاء مما هو اظهر عند الحس الى ما هو اقرب
عند العقل والحس المشترك قوة تدرك جميع صور المحسوسات الظاهرة وانما سميت بالحس

المشترك

المشترك لاشتراكها بين الحواس الخمس لان كل حس يؤدي اليها صورة محسوسة فتصير
مشاهدة عندها ويدل على ثبوت هذا الحس هو انا نحكم باحد الجزئين المحسوسين
على الاخر كحكمنا بان هذا الابيض حلو وبان صاحب هذا الطعم طيب الرائحة والحاكم
بشي على اخر لابد وان يحضره المحكوم عليه والمحكوم به معا لاستحالة الحكم على المجهول
اي المحكوم عليه وبه فلابد من قوة تدرك المحسوسين معا وليست هي احدى الحواس الظاهرة
لاختصاص كل منها بادراك نوع من المحسوسات كالذوق بالمطعومات والشم بالروائح
وليست النفس الناطقة ايضا لانها لا تدرك الجزئيات بالذات فهي قوة اخرى وهي
الحس المشترك ومحله البطن المقدم اعني التجويف الاول من التجاويف الثلثة للدماغ الحاصل
كل واحد منها لقوة او لقوتين على ما ستعرفه قال الثاني الخيال الى اخره
اقول الخيال قوة تحفظ الصور الجزئية بعد غيبوبتها عن الحس المشترك وهو
كالخزانة للحس المشترك واستدلوا على مغايرتها للحس المشترك بان الحس مدرك للصور
والخيال حافظ لها والمدرك غير الحافظ لان المدرك قابل والقابل مغاير للحافظ فان الماء
يقبل الاشكال ولا يحفظها ومحل الخيال هو موخر البطن الاول من الدماغ قال
الثالث الواهمة الى اخره اقول القوة الوهمية هي التي تدرك المعاني الجزئية
كصداقة زيد وعداوته والدليل على ثبوتها ومغايرتها لساير القوى هو ان هذه المعاني الجزئية
لا يدركها النفس الناطقة ولا شي من الحواس الظاهرة وهو ظاهر ولا الحس المشترك والخيال
لانهما انما يتعلقان بالصور المحسوسة وكلامنا في مدرك المعاني ولا المتخيلة لاختصاصها
بالتركيب والتفصيل فلابد من قوة باطنة يدركها وهو المطلوب وللقايل ان يقول المدرك
لعداوة هذا الشخص لابد ان يكون هو بعينه المدرك لذلك الشخص لكن المدرك له
هو احد ما سبق ذكره من الحواس فالمدرك لعداوته هو ايضا وذكر المصنف ان محل الوهم
هو مقدم البطن الاخير من الدماغ والمشهور ان محله اخر البطن الاوسط واما القوة
الحافظة فهي التي تحفظ المعاني الجزئية بعد الغيبوبة عنها ولا شي من القوى المتقدمة
يصدر عنه ذلك فهي مغايرة لها قال الخامس المتصرفة الى اخره اقول

للمعاني الغير جسمانية والواحد لا يصدر عنه اثنان

المنصرفة قوة تركب بعض الصور او بعض المعاني مع بعض الصور وتحلل اي تفصل
بعضها عن بعض فالتركيب مثل ان يركب صورة انسان ذي راسين او ذي جناحين
والتفصيل مثل ان تفصل راس انسان عن بدنه حتى يحصل صورة انسان عديم الراس
وليس من شان هذه القوة ان يكون عملها منتظما بل انها تخدم العقل او الوهم على اي نظام
يراد الا ان الامر لها بهذا التركيب والتفصيل ان كان هو العقل سمي مفكرة وان كان
الامر هو الوهم سمي متخيلة والتحقيق ان الامر هو النفس مطلقا لكنها تستعمل تارة بواسطة
القوة الوهمية وتارة بواسطة القوة العقلية قال والدليل على اختصاص الى
اخره اقول لما عرف اختصاص هذه القوى بهذه المواضع لانه اذا حصلت
في احد هذه المواضع افة اختل فعل القوى التي جعلت متعلقة بها فان التجارب الطبية
دلت على انه متى عرضت افة في مقدم الدماغ اختل تصور الحس المشترك للمحسوسات
واذا زالت عاد الى الصلاح ومتى عرضت الافة في البطن الموخر من الدماغ اختل الحفظ
وحدث النسيان واذا زالت عاد كما كان ولولا اختصاص الحس المشترك بمقدم الدماغ
والحفظ بموخره لما كان الامر كذلك قال فالمدرك للجزئيات الى اخره اقول
ذهب اكثر المحققين الى ان النفس الناطقة مدركة للكليات والجزئيات لانا نحكم على زيد
بانه انسان والحاكم بهذا التصديق لا بد ان يحضره الموضوع والمحمول فمدركهما ومدرك
الكلي هو النفس فمدرك الجزئي ايضا هو النفس لكنها تدرك الكلي بالذات والجزئي بواسطة
القوى والالات لا بمعنى ان الالات تدركها او لا ثم يدركها النفس كما دل عليه ظاهر لفظ المتن
والا لزم ادراك الشيء مرتين وكون الانسان الواحد مدركين وذلك باطل بالبديهة بل
المدرك هو النفس ولكن بواسطة القوى وانطباعها في تلك القوى والذي يدل على ان
النفس لا يدرك الجزئيات بالذات هو انها لو ادركها بالذات لزم انقسام النفس وهو محال
بيان الملازمة انا اذا تخيلنا مربعا مجنحا بمربعين على هذه الصورة [الجزئيات] [شكل] فلا نشك
في تغاير الجناحين اعني المربعين اللذين على الطرفين وامتياز كل منهما عن الاخر لا في الخارج
اذ المفروض عدمه في الخارج بل في الذهن لا بسبب لماهيته ولوازمها اذ المفروض انهما متساويان

في الماهية بل العوارض المفارقة ويلزم من ذلك ان يكون محل احد الجناحين مغايرا لمحل الاخر
والا لزم عدم الامتياز وحلول العرضين في محل واحد فلو كان محله هو النفس لزم انقسام
النفس بانقسامه ولزم كونها جسما وهو باطل قال واما المحركة فتنقسم الى اخره
اقول لما فرغ من ذكر القوى المدركة شرع في المحركة وهي تنقسم الى باعثة وفاعلة
فالباعثة اما شهوانية وهي القوة الباعثة على جلب المنافع واما غضبية وهي الباعثة على الغلبة
ودفع الضرر والفاعلة هي القوة المنبثة التي تحرك الاعضاء بواسطة تمديد الاعصاب
وارخائها فان تمديد الاعصاب يوجب حركة قبض وارخائها يوجب حركة بسط وهذه القوة
هي المبدا القريب للحركة البدنية ويليها العزم ويليه الشهوة والغضب ويليها التوهم
او التعقل وكل واحد من هذه الامور من المبادي البعيدة للحركة قال واما القوى
الطبيعية الى اخره اقول لما فرغ من القوى الحيوانية شرع في القوى التي تشترك فيها
الحيوان والنبات وسماها الحكماء بالقوى النباتية والاطباء بالقوى الطبيعية وهي القوى
المقتضية للاثار المختلفة من التغذي والنمو والتوليد من غير شعور ولا ارادة ثم انها
لا يخلو اما ان يكون فعلها لاجل بقاء الشخص او لاجل بقاء النوع والتي فعلها لاجل بقاء
الشخص قسمان احدهما القوة الغاذية والثاني النامية وذلك لان المركب من العناصر
لما كان يتحلل منه اجزاء لاجل الحر والنار في الداخلة والحرارة الغريبة الواردة عليه
احتاج في بقائه الى بدل ما يتحلل ليصير جزءا منه كما كان المتحلل جزءا وهذا يتم بامرين
احدهما لتحصيل البدل وهو الغاذية والاخر لتصرفه في اجزاء الجسم وهو النامية
والقوة الغاذية هي التي تحيل الغذاء الى مشابهة المغتذي ليخلف تلك القوة بدلا عما يتحلل
وبجوزان يقرا يخلف بالياء المفتوحة المنقوطة من تحت اي يخلف الغذاء بدلا عما يتحلل
ويقوم مقامه وهذا اصح وهذا التعريف مشتمل على العلل الاربع والغذاء جسم من شانه
ان يصير جزءا من المغتذي واما النامية فهي القوة التي تزيد في اقطار الجسم من الطول
والعرض والعمق على تناسب طبيعي الى غاية النمو فقوله تزيد في اقطار الجسم احتراز
عن الزيادات الصناعية فان الصانع اذا اخذ قطعة من مادة وزاد في طولها نقص

من عمقها وبالعكس واما هذه القوة فانها تزيد في الاقطار الثلثه قوله على تناسب طبيعي احتراز عن الزيادة الخارجة عن الجزي الطبيعي كالورم والاستسقاء فانه ليس على تناسب طبيعي ونعني بالتناسب الطبيعي هو ان طول الجسم اذا كان ذراعين مثلا وعرضه ذراعا كانت الزيادة في الطول ضعف الزيادة في العرض وقوله الى غاية النشو احتراز عن السمن فانه وان كان في الاقطار الثلثه على التناسب لكن ليس الغرض منه البلوغ الى تمام النشو فانه قد يحصل وقت الشيخوخة الذي هو وقت الذبول قال ـــ والثانية قسمان الى اخره اقول ـــ القوة الثانية من القوى الطبيعية هي التي احتيج اليها لبقاء النوع وفعلها بعد فعل الاولى وهي تنقسم الى المولدة والمصورة اما المولدة فهي القوة التي تفصل اجزاء بعد الهضم الاخير ليصير مادة لشخص اخر واما المصورة فهي التي تحل المني في الرحم وتفيده الصورة والقوى الخاصة بالنوع والحق اسناد التصوير الى الله تعالى ابتداء من غير توسل بهذه القوة فان من المحال اسناد هذه الاثار العجيبة المختلفة الدالة على حكيم مدبرها الى قوة عديمة الشعور والارادة قال ـــ وتخدم القوى الاربع الخ اقول ـــ الغاذية لها خوادم اربع الجاذبة والماسكة والهاضمة والدافعة لان فعلها لا يتم الا بهذه الاربع وذلك لان احالة الغذاء الى التشبيه تحتاج الى تحصيل الغذاء وجذبه الى موضع الهضم والى هضمه فيه والى امساكه ليتم الهضم والى دفع ما لا يحتاج اليه في التغذية عن البدن وعلم من هذا ان هذه القوى انما هي خوادم الغاذية وليست خوادم الثلث للاخرى اعني النامية والمولدة والمصورة وكلام المصنف يدل على خلاف ذلك ويمكن توجيه كلامه بان يقال ان الغاذية كالخادم للقوى الثلث المذكورة لتوقف فعل الثلث عليها وعلى هذا اذا كانت هذه الاربع خوادم الغاذية كانت خوادم القوى الثلث ايضا فصح قوله وتخدم القوى الاربع اربع اخر وكما ان للجملة قوة جاذبة كذلك لكل عضو من الاعضاء قوة جاذبة والا لما اختص كل عضو بغذاء يخصه قوله ولها اربع مراتب اي للهاضمة اربع مراتب احدها عند المضغ في الفم ويدل عليه ان الحنطة الممضوغة تفعل في انضاج الدماميل ما لا تفعل المطبوخ في الماء والمرتبة الثانية في المعدة وهو ان يصير الغذاء لمخالطة المشروب شبيها بماء الكشك

الثخين

الثخين اي ماء الشعير الثخين وهو المسمى بالكيلوس والمرتبة الثالثة ان ينجذب الكيلوس الى الكبد ويصير منه اخلاط اربعة المرتبة الرابعة في الاعضاء فان الاخلاط اذا توزعت على الاعضاء انهضم في كل عضو ما يخصه انهضاما اخر ليصير جزءا منه قوله والماسكة اي القوة الثالثة من القوى الخوادم هي الماسكة وهي التي تمسك المجذوب في المعدة وتمنعه عن النزول الى ان يهضمه الهاضمة والدافعة هي التي تدفع عن البدن ما فضل من الغذاء ولم يقبل الانهضام وكذلك تدفع الهضم لتغذيه عضوا اخر اليه قال ـــ السابع في بقاء النفس الى اخره اقول ـــ اتفق الحكماء وطائفة من المتكلمين على ان النفس لا تعدم بخراب البدن واستدل المتكلمون بما تقدم في بحث تجريد النفس من الايات والاخبار الدالة على بقائها واحتج الحكماء بان النفس غير مادي وكل ما يقبل العدم مادي فينتج ان النفس لا تقبل العدم اما الصغرى فلما تقدم في بحث تجريد النفس واما الكبرى فلوجهين احدهما انه لو لم يكن ماديا لكان الشيء الواحد مقتضيا للقوة والفعل وهو باطل فيجب ان يكون لها ما يقتضي هذه القوة وهي المادة كما تقدم في بحث افتقار الهيولى الى الصورة والثاني ان امكان العدم لو قام بالنفس لزم بقاؤها عند عدمها لما تقدم في اثبات الهيولى من وجوب وجود القابل عند حصول المقبول وانه محال فيجب ان يكون لها مادة يقوم بها الامكان وهي عند فناء النفس هذا تقرير المتقدمين اما الاعتراض فهو ان يقال لا نسلم ان النفس غير مادي وما ذكرتم في بيانه قد تقدم بطلانه ولا نسلم ان ما يقبل العدم فهو مادي وما ذكرتم من الدلالة عليه في الوجه الاول قد تقدم الجواب عنه في موضعه واما الوجه الثاني فيتوقف على كون الامكان وجوديا وقد تقدم بطلانه ايضا في بحث الوجوب والامكان فان قلت نحن لا نحتاج للامكان بل نقول النفس لو كانت قابلة للفساد لكانت باقية مع الفساد اذ القابل يبقى مع المقبول قلت المقبول اذا كان وجوديا يجب بقاء القابل معه اما اذا كان عدميا فلا قال ـــ ثم قالوا بعد البدن الخ اقول ـــ اتفق القائلون ببقاء النفس على ان لها بعد فناء البدن سعادة وشقاوة فالسعادة بسبب ادراك الملائم من حيث هو ملائم والشقاوة بسبب ادراك المنافي من حيث هو مناف وتخيص الكلام فيه

ان يقال ان النفس الانسانيه اما ان يكون لها اعتقاد اولا والاول اما ان يكون مطابقا للواقع
اولا وعلى الاول اما ان يكون خاليه عن الاخلاق الرديئة والملكات الذميمه اولا يكون فهذه
مراتب اربع اولاها مرتبه النفوس الكامله المتصفة بالعقايد المطابقة كوجوب الواجب
ووحدته وغيرهما الخاليه عن العلايق البدنيه وهولاء اصحاب السعدات واللذات
المرتبة الثانيه مرتبة النفوس المتصفه بالعلوم والعقايد المطابقة المتخلقة بالاخلاق
الذميمه والهيات الرديئة وانها بعد مفارقة الابدان انما تعذب بسبب تلك الهيات
والاخلاق الى ان يزول فان تلك الاخلاق غير دايمه لانها حصلت لها بسبب البدن
فيزول بعد زواله وح يحصل لها السعادة الكامله والى هذه المرتبه اشار بقوله
وان اكتسبت من البدن الى اخره المرتبة الثالثة النفوس المعتقده للاباطيل الجاهلة
بحقايق الاشياء وزعموا ان هولاء اصحاب الشقاوة والالام القويه لان هاهنا امور ثلثه
توجب الالام والشقاوة احدها الجهل والثاني الشوق الى معرفة الحقايق اذ لو لم يكن
لها شوق لما حصلت تلك العقايد الباطله والثالث اليأس عن حصول المعارف الحقة
لزوال شرط بسبب المفارقه عن البدن واما ان هذه الامور توجب الالم فلان الشوق الى
الشي مع عدمه وعدم التمكن من تحصيل يوجب الالم المرتبة الرابعة النفوس الخاليه
عن العقايد الحقة والباطله جميعا وهي مما لا سعادة لها ولا شقاوة بحسب العقايد
والله اعلم قال الكتاب الثاني في الالهيات وفيه ثلثه ابواب الاول في اثبات
واجب الوجود والعلم به وفيه مباحث في ذات الله تع اقول مباحث
هذا الكتاب هي المقصودة بالذات في علم الكلام وما تقدم عليها تجرى مجرى المبادي
والمقدمات لها والمراد هاهنا من الالهيات هو البحث عن ذات الله تع وصفاته وافعاله ولهذا
رتب الكلام على ثلثة ابواب الاول في ذات الله تع وفيه فصول الفصل الاول في اثبات
واجب الوجود والعلم به فيه مباحث قال والاول في ابطال الدور والتسلسل
اقول لما كان اثبات واجب الوجود متوقفا على ابطال الدور والتسلسل
قدم ابطالهما والذي يدل على بطلان الدور وهو ان العقل جازم بان وجود المؤثر متقدم

وجود الاثر بالذات فلو كان كل واحد منهما موثرا في الاخر لكان كل واحد منهما متقدما
على المتقدم على نفسه والمتقدم على المتقدم على الشي متقدم على ذلك الشي فيلزم كون
كل واحد متقدما على نفسه بمرتبتين وذلك محال ثم هاهنا بحث وهو ان يقال ان عنيتم
بالتقدم الذاتي التقدم بالزمان فهو باطل لوجوب مقارنة المعلول العلة بالزمان
وان عنيتم به امرا اخر فلا بد من تصويره ثم من اقامة الدلالة على ثبوته ثم من بيان استحالة تقدم
الشي على نفسه بذلك المعنى واجيب عنه بان تقدم العله على المعلول واستحالة تقدم
الشي على نفسه بديهيان فلا حاجة الى التعريف وبيان الاستحالة وقد سلك الامام في
ابطال الدور طريقا اخر وهو ان المعلول مفتقر الى العلة فلو كان كل واحد منهما معلولا
للاخر لكان كل واحد مفتقرا الى الاخر ويلزم من ذلك افتقار الشي الى نفسه وهو محال
اما لان الافتقار اضافة فلا يتحقق الا بين الشيئين واما لان المفتقر اليه يجب ان يكون واجبا
بالنسبة الى المفتقر والمفتقر يجب ان يكون ممكنا بالنسبة الى المفتقر اليه فلو كان الشي
الواحد مفتقرا الى نفسه لزم ان يكون الشي الواحد واجبا وممكنا معا وهو محال
ولقايل ان يقول لا نسلم ان المفتقر الى المفتقر الى الشي مفتقر الى ذلك الشي لانا لو قدرنا
وجود العلة القريبه مع عدم العلة البعيدة حصل المعلول والا لزم تخلف المعلول
عن العلة القريبه وانه محال فالمعلول لا حاجة به الى العلة البعيدة واذا كان كذلك فلا يلزم
من افتقار الشي الى ما يفتقر اليه افتقاره الى نفسه ويمكن ان يجاب عنه بان افتقار المفتقر
الى المفتقر الى الشي مفتقر الى ذلك الشي بديهي ووجود المعلول على تقدير عدم العلة
البعيدة ممنوع لان العلة القريبه ليست علة تامة للمعلول بل جزء منها والتخلف عن جزء
العلة غير ممتنع سلمناه لكن انما يلزم منه ان المحتاج الى المحتاج الى الشي لا يكون محتاجا
على هذا التقدير ولكن لا يلزم ان لا يكون محتاجا في نفس الامر لان هذا التقدير محال
قال واما التسلسل الى اخره اقول استدل المصنف على ابطال
التسلسل بوجهين الاول برهان التطبيق وتقريره ان يقال لو سلسلت العلل
والمعلولات الى غير النهايه لامكننا فرض جملتين احدهما من المعلول الاخير الى ما لا يتناهى والثانية

من المعلول الذي قبل المعلول الاخير بمرتبة واحدة ثم نطبق احد الجملتين بالاخرى بان يجعل الاول من هذه الجملة مقابلا للاول من الجملة الثانية والثاني من الاول مقابلا للثاني من الثانية وهكذا فالجملة الناقصة اما ان يستغرقه الجملة الزايدة او لا يستغرقها فان استغرقت كانت الناقصة كالزايدة هذا خلف وان لم يستغرق يلزم انقطاع بينهما الناقصة فيكون متناهية لحصول مبدا ومنتهى فيها واذا تناهت الجملة الناقصة يلزم تناهي الزايدة ايضا لانها انما زيدت عليها بقدر متناه وهو معلول واحد والزايد على المتناهي بمقدار متناه يكون متناهيا قطعا فان قيل لا نسلم انقطاع الثانية لو لم ينطبق على الاولى ولم يستغرقها لان عدم انطباقها قد يكون لانقطاعها وقد يكون بنحو آخر نحو عن توهم مقابلة اجزائها فلا يعلم نقصانها ولا تناهيها سلمناه لكن لا نسلم استحالة كون الناقصة مثل الزايدة على تقدير التطبيق ومحال جاز ان يستلزم المحال فالجواب عن الاول ان الانقطاع على تقدير عدم الاستغراق ضروري والمستند فاسد لان التطبيق لا يجب ان يكون ماخوذا من القوة الوهمية فان القوة العقلية تحكم على ما لا نهاية فيها بالحكم بين الجملتين وان كانتا غير متناهيتين بالتطابق وفيه نظر لان ادراك العقل امورا غير متناهية على سبيل التفصيل ممنوع وعن الثاني ان التطبيق امر ممكن بفرض العقل واي استحالة في محاذاة اجزاء احدى الجملتين باجزاء الاخرى بالقوة العقلية التي يمكنها تعقل غير المتناهي واعلم ان هذا البرهان على تقدير صحته كما دل على بطلان التسلسل في العلل والمعلولات دل ايضا على بطلان ساير انواع التسلسل وهو ما لا يوجد احاده دفعة كالازمنة والحركات الماضية او يوجد ولا ترتيب لها وضعا كالنفوس الناطقة او لها ترتيب وضعي كالاجسام قوله الثاني مجموع الممكنات الى اخره اقول هذا البرهان يختص بابطال تسلسل العلل والمعلولات من طرف المبدا وتقريره ان يقال لو تسلسلت العلل والمعلولات من طرف المبدا الى غير النهاية كان المجموع الحاصل منها ممكنا لافتقاره الى احاده الممكنة والمفتقر الى الممكن ممكن فذلك المجموع ممكن فيكون لها علة وتلك العلة اما ان يكون نفس ذلك المجموع او امرا داخلا فيه او امرا خارجا عنه والاول باطل بالضرورة فان الشي لا يكون

علة

علة لنفسه والثاني ايضا باطل لان كل واحد من تلك الاحاد معلول لغيره فيجب لا يكون هو علة لنفسه ولا لعلته لامتناع تقدم الشي على نفسه وعلى ما تقدم عليه واذا لم يكن علة لنفسه ولا لعلته لا يكون علة مستقلة للمجموع بل لبعضه فقط وقد فرضناه علة له وتقرير ما في ابطال هذا القسم لو كان علة ذلك المجموع امرا داخلا فيه لزم كونه علة لنفسه ولعلته لان المؤثر في المجموع يكون مؤثرا في كل واحد منه ومن علة تلك الاحاد هو وعلته فيكون الشي علة لنفسه ولعلته وانه محال فتعين الثالث وهو ان يكون المؤثر امرا خارجا عن مجموع الممكنات ولا شك في ان الخارج عن مجموع الممكنات لا يكون ممكنا والا لكان داخلا لا خارجا وما ليس بممكن من الموجودات فهو واجب بالضرورة فمبدا الموجودات سلسلة واجب الوجود لذاته فينقطع التسلسل لا يقال المؤثر في المجموع هو الاحاد الممكنة الغير المتناهية فانها بحيث لو تحققت لتحقق ولو امتنعت امتنع لانا نقول ان اريد بالاحاد الكل من حيث هو كل فهو نفس المجموع وتاثير الشي في نفسه ممتنع وان اريد كل واحد واحد لزم اجتماع المؤثرات على اثر واحد بالشخص وانه محال وايضا كون المؤثر على هذا التقدير داخلا وقد ابطلناه اذا تقرر ذلك فاعلم ان على هذا الدليل اعتراضات الاول لم لا يجوز ان يكون المؤثر في ذلك المجموع امرا داخلا فيه قوله لانه علة لنفسه ولا لعلته قلنا نعم قوله واذا كان كذلك لا يكون علة للمجموع بل لبعضه فقط قلنا لا نسلم وانما يلزم ذلك ان لو وجب ان يكون علة المجموع من حيث هو مجموع علة لكل واحد من اجزايه وهو ممنوع فان المجموع المركب من الواجب لذاته وجميع الممكنات الموجودة ممكن لافتقاره الى اجزايه التي هي غيره مع ان علته امر داخل فيه اذ ليست نفسه لما تبين ولا خارجا عنه لاستحالة وجود موجود خارج عن هذا المجموع فهي اذن امر داخل فيه وهو واجب الوجود وليس علة لنفسه والجواب من وجهين احدهما ان العلة التامة في الجملة لو لم يكن علة في كل الافراد لكان بعض تلك الافراد مستغنيا عنها والجملة متوقفة على ذلك البعض فلا يكون ما فرضناه علة تامة للجملة علة تامة لها هف وما ذكر من المستند مدفوع بوجهين احدهما ان المدعى ان المؤثر في المجموع المركب من احاد امكانية مؤثر في كل واحد من اجزائه وما ذكر نوع من المجموع ليس كذلك الثاني ان المطلوب هاهنا ابطال التسلسل وما ذكرتم من المجموع انما

صح لايكون صح

ان يكون موجودا اولا وايا ما كان يلزم وجود موجود واجب لذاته اما اذا كان موجودا فظاهر
لاستلزام وجود المجموع وجود الواجب لذاته وبه ينقطع التسلسل واما اذا لم يكن موجودا
فلانه ح يلزم ايضا بطلان التسلسل لما ذكرناه من البرهان السالم عن هذا النقض الاعتراض
الثاني هو انه لو وجب كون المؤثر في المجموع موثرا في كل جزء لزم احد الامرين وهو اما
تخلف المعلول عن العلة التامة واما تقدم المعلول على العلة وذلك لان المعلول الذي يتركب
من جزئين احدهما يتقدم على الاخر كالسرير مثلا اما ان يوجد علته مع الجزء الاول او مع
الثاني والاول يستلزم الاول والثاني الثاني والجواب ان مثل هذا العلة يحال ان يكون
مركبة من جزئين احدهما يكون علة تامة للمتقدم ويوجد معه والثاني يحصل مع المتاخر وح
ينتظم ما قلنا فان العلة التامة ح توجد مع المتاخر وجزءها يوجد مع المتقدم ويكون
المؤثر في المجموع موثرا في كل واحد من اجزائه الاعتراض الثالث سلمنا ان المؤثر خارج عن
هذه الجملة لكن لا نسلم ان يكون واجبا وانما ان لو اشتملت هذه السلسلة على كل الممكنات
وليس كذلك لجواز ان يكون ههنا جمل غير متناهية خارجة عن هذه السلسلة وكل
واحدة منها يشتمل على احاد غير متناهية فلا يلزم ان يكون الخارج واجبا والجواب ان الخارج
عن هذه السلسلة لو كان ممكنا لكان داخلا فيها لانا اخذنا جميع العلل والمعلولات
بحيث لا يخرج عنه ممكن قوله الثاني في البرهان على وجود واجب الوجود
ويدل عليه وجهان الخ اقول لما فرغ من ابطال الدور والتسلسل شرع فيما
هو المقصود من هذا الفصل وهو اقامة البرهان على وجود واجب الوجود واعلم ان من الناس
من اثبت حدوث العالم وامكانه ثم استدل به على وجود الصانع سبحانه وتعالى وهو
الطريق الذي سلكه المتكلمون وبعض الحكماء ومنهم من اعتبر حال الوجود واستدل بالنظر
في الوجود وانه واجب وممكن على اثبات الواجب وهو الطريق الذي سلكه الشيخ ابو علي في
كتاب الاشارات والمصنف اشار الى الطريقة الاولى بالوجه الاول والى الثانية بالوجه الثاني
اما الوجه الاول فتقريره انا لا نشك في وجود موجود حادث كالحركات المعينة والاشخاص
المخصوصة فكل حادث ممكن وكل ممكن يحتاج الى سبب ينتج ان كل حادث يحتاج الى سبب

اما الكبرى

اما الكبرى فقد مر بيانه واما الصغرى فلان الحادث هو الذي كان بعد ما لم يكن وصار موجودا
وكل ما كان كذلك كانت ماهيته قابلة للوجود والعدم لانها لو لم تكن قابلة لما تحقق عدمها
ولا وجودها ولا نعني بالممكن الا هذا ثم نقول ذلك السبب ان كان واجبا لذاته فهو المطلوب
وان كان ممكنا لذاته افتقر الى مؤثر فمؤثره ان كان هو الاول لزم الدور وان كان غيره
نقلنا الكلام عليه فاما ان يدور او يتسلسل او ينتهي الى الواجب والاولان باطلان لما مر
فتعين الثالث وهو المطلوب واما الوجه الثاني فتقريره ان يقال انا لا نشك في وجود
موجود فان كان واجبا ثبت المطلوب وان كان ممكنا فلا بد له من مؤثر بالضرورة وذلك
المؤثر يجب ان يكون واجبا او منتهيا الى الواجب بالضرورة دفعا للدور والتسلسل
وايا ما كان يحصل المطلوب فان قيل على سبيل المعارضة ما ذكرتم من الدليل وان دل
على كون السبب واجبا لكن عندنا ما ينفيه وذلك لانه لو وجد موجود واجب
الوجود لكان وجوده زايدا على ماهيته وعارضا لها لما تقدم في بحث الوجود من ان
وجود الواجب عارض الماهية واذا كان عارضا كان ذلك الوجود ممكنا لافتقاره الى معروضه
وكل ممكن فله سبب وسببه لا يخ اما ان يكون امرا مقارنا وهو الماهية المعروضة او مباينا
وهو غير الماهية المعروضة وكلاهما باطل اما الاول فلان الماهية المؤثرة في وجودها
ان كانت معدومة لزم كون المعدوم علة للموجود وانه مح وان كانت موجودة لزم تقدم
الوجود على نفسه وكون الماهية موجودة مرتين وهو ايضا مح واما الثاني فلانه يلزم منه
كون الواجب لذاته مفتقرا في وجوده الى سبب منفصل عنه ويلزم منه امكان الواجب
وهو مح فالجواب عنه نختار كون المؤثر في وجود الواجب هو الماهية المعروضة من حيث
هي مع قطع النظر عن كونها موجودة او معدومة ولا يلزم منه كون المعدوم مؤثرا في
الوجود ولا تقدم الوجود على نفسه لانه لا يلزم من اسقاط الوجود عن درجة الاعتبار
ادخال العدم فيها وبالعكس قوله الثالث في معرفة ذات الله تعالى اقول
اختلف العلماء في حقيقة الله تعالى هل هي معلومة اولا وعلى تقدير انها ليست بمعلومة هل يصح
ان يصير معلومة اولا فذهب كثير من المتكلمين الى انها معلومة وذهب المحققون منهم الى انها

ليست معلومة لكن يصح ان يعلم وذهب الحكماء الى ان كنه حقيقة الله تع لا يصح ان يعلم وان الطاقة
البشرية تعجز عن ذلك احتج الحكماء بانه لو امكن معرفة ذات الله تع بالحقيقة فاما ان يكون تلك
المعرفة ضرورية او كسبية وكلاهما باطل اما الاول فلاتفاق على ذلك والقطع بانه غير متصور
تصورا حسيا ولا وجدانيا ولا عقليا فلا يكون ضروريا واما الثاني فلان الاكتساب اما ان يكون
بالحد او بالرسم والاول باطل لان الحد انما يكون للمركبات وحقيقة الله تع غير مركبة لما تقدم
من ان التركيب ينافي الوجوب فلا يكون ذات الله تع قابلا للتحديد واما الرسم فلانه لا يفيد
معرفة كنه الشيء وحقيقته قوله ولذلك لما سئل موسى عم اى لاجل امتناع تحديده لما
سأل فرعون موسى عن حقيقة الله تع اجاب موسى بذكر خواص الله تع وصفاته وهو قوله تع
رب السموات والارض وما بينهما ان كنتم موقنين فاستبعد فرعون هذا الجواب وقال لمن ‎٢ خ فاستحال
حوله من الاشراف الا تستمعون جوابه فاني سألته عن حقيقته وهو يذكر افعاله فاجاب
موسى عم ثانيا بما هو اقرب الى الناظر واوضح عند المتامل وهو قوله ربكم ورب ابائكم الاولين
فنسبه فرعون الى الجنون فاجاب ثالثا بصفات ابين واظهر قوله رب المشرق والمغرب وما بينهما
ان كنتم تعقلون وقد اخبر الله تع عن هذه الحكاية بقوله قال فرعون وما رب العالمين قال
رب السموات والارض وما بينهما ان كنتم موقنين قال لمن حوله الا تستمعون قال ربكم ورب
ابائكم الاولين قال ان رسولكم الذي ارسل اليكم لمجنون قال رب المشرق والمغرب وما بينهما
ان كنتم تعقلون فان قلت جواب موسى بذكر الصفات لا يدل على امتناع العلم بذات الله تعالى
بل غايته ان يدل على عدم علم موسى بذلك قلت جوابه بذكر الصفات مرة بعد اخرى مرتبص لهم
بانه لا يمكن ان يعرف حقيقة الله تع والا قال لا اعرف حقيقة الله تع او سال الله تع العلم به ليجيبهم
بذلك والله اعلم اجاب المتكلمون عما تمسك به الحكماء بوجهين احدهما بالمنع من انحصار اكتساب
معرفة الله تع في الحد والرسم لجواز حصولها بالالهام او تصفية الباطن او غير ذلك والثاني
بمعارضة الزامية وهو ان حقيقة الله تع عند الحكماء هو الوجود المجرد والمجرد معلوم لان
كل واحد من الوجود والتجرد معلوم واذا كان الوجود والمجرد معلوما يلزم بالضرورة
كون ماهيته ايضا معلومة وفيه نظر لانا لا نم ان وجوده الخاص معلوم بل المعلوم هو الوجود

المطلق

المطلق قوله الفصل الثاني الى اخره اقول لما فرغ من اثبات الواجب لذاته
شرع في صفاته وهي اما سلبية وهي الصفات التي تتضمن تنزيه الله تع عما لا يليق به
ويسمى صفات الجلال واما ثبوتية ويسمى صفات الاكرام اما السلبية فلا نهاية لها لان
له بحسب كل موجود وكل حادث صفة سلبية وهو كونه ليس ذلك الموجود وليس ذلك
الحادث والمصنف ذكر منها جملة الاولى ان ماهية الله تع مخالفة لماهية مخلوقاته لذاته
المخصوصة لا لصفة زائدة والبه ذهب ابو الحسن الاشعري وابو الحسين البصري وهو
المختار والدليل عليه هو ان ماهية الله تع لو كانت مساوية لماهية الممكنات ولا شك في ان
الاشياء المتساوية في تمام الحقيقة يصح على كل واحد منها ما يصح على الاخر فاختصاص ذات الله تع
بالصفات المميزة له عن ماهية الممكنات ان لم يفتقر الى مرجح وموجب لزم الترجيح من غير
مرجح وان افتقر فذلك الموجب اما ذات الله تع او غير ذاته وكلاهما باطل اما الاول فلان
استلزامه تنافي اللوازم مع اتحاد الملزوم وقال المصنف لانه يلزم الترجيح بلا مرجح لان ‎خ دون الاخر
الذوات اذا تساوت في الذاتية فكون بعضها موجبا لاختصاص صفة به دون البعض
تقتضي ذلك واما الثاني فلان ذلك الغير ان كان صفة اخرى ملاقية لذات الباري تع يعود
الكلام في اختصاصها به ويلزم الدور او التسلسل وان كان امرا مباينا عن ذات الباري تع
لزم احتياج الواجب في هويته المخصوصة الى سبب منفصل فكان ممكنا هذا خلف فان قيل
لا نسلم لزوم الدور او التسلسل على تقدير كون الموجب ملاقيا لجواز ان يكون الموجب
لاختصاص الصفة المميزة بذات الباري هو نفس تلك الصفة المميزة لا امرا اخر كاختصاص
الفصل بحصة من حصص الجنس لذاته مع تماثل الحصص في الحقيقة وكاختصاص العلة بالمعلول
المماثل لمعلول اخر لذاتها لا لذات المعلول فالجواب اما لزوم الدور والتسلسل فقد مر واما
امتناع كون الموجب للاختصاص نفس الصفة فلان الصفة معلولة لذات الباري تع سبحانه
فيكون متاخرا عنه بالوجود والتعين ضرورة ان تعين المعلول متاخر عن تعين العلة فلو كانت
الصفة مقتضية لتعين ذات الباري تع لزم الدور وحكم هذه الصفة حكم الجنس والمعلول
لا حكم الفصل والعلة وكما انهما لا تقتضيان تعين الفصل والعلة فكذا هذا وايضا لو جاز ان يكون

الاختصاص لذات الصفة لجاز ثانى لوازم الامثال والتالى ظاهر البطلان والشرطية ايضا
ظاهرة لان التقدير تماثل ذات البارى وذات الممكنات فى الذاتية فان قلت لم لا يجوز ان يكون
امتياز ذوات المحدثات عن ذاته تع بسبب اختصاص ذوات المحدثات بصفات ثبوتية وامتياز الممكنات
ذاته تع عن ذوات المحدثات بسبب تلك الصفات عن ذاته والسلب يكفى فيه عدم علة الثبوت
قلت لو كان كذلك لزم افتقار الواجب الى عدم علة ثبوت الصفات فلزم امكان الواجب على
هذا التقدير ايضا قوله قال قدماء المتكلمين الى اخره اقول ذهب قدماء
المتكلمين الى ان ذات الله تع تساوى ساير الذوات فى الذاتية وتخالفها بصفة مخصوصة واستدلوا
على تساوى الذوات بوجوه اربعة الاول ان المعنى بالذات ما يصح ان يعلم بالاستقلال ويخبر عنه
ولا شك فى ان هذا المعنى مشترك بين جميع الذوات والماهيات واما الوجوه الاخر فهى الوجوه
الثلاثة الدالة على كون الوجود امرا واحدا مشتركا بين جميع الموجودات وتقرير الاول
ههنا انه يصح تقسيم الذوات الى الواجب والممكن ومورد القسمة مشترك وتقرير الثانى
انا اذا عقلنا ذاتا ثم اعتقدناه قديما او حادثا متحيزا او غير متحيز فاعتقاد كونه ذاتا
لا يزول ولا يتبدل فى جميع تلك الاحوال وهذا يدل على ان المفهوم من الذات واحد فى الكل
وتقرير الثالث ان يقال المعلوم اما ذات او صفة وصريح العقل يشهد بان هذا التقسيم حاصر
ولو لم يكن المفهوم من الذات امرا واحدا مشتركا لم يكن حاصرا لانه ح يكون معناه ان المعلوم
اما ذات معينة او صفة هذا غير حاصر ثم اختلف هولاء فمنهم من زعم انه تع يخالف مخلوقاته
بوجوب وجوده وعلمه التام وقدرته التامة وهو مذهب ابى على ومنهم من زعم انه يخالفها
بالحالة الخامسة وهى الالوهية التى توجب الاحوال الاربعة وهى الحيية والعالمية والقادرية
والموجودية وهو مذهب ابى هاشم والجواب عما احتجوا به على تساوى الذات هو ان المفهوم
من الذات اما كون الشى بحيث يصح ان يعلم ويخبر عنه كما ذكره بعضهم واما كونه امرا قايما بنفسه
او مستغنيا عن المحل كما ذكره اخرون ولا نزاع فى اشتراك الذوات فى هذا المفهوم وانما النزاع
فى ان تلك الحقايق التى يعرضها هذا المفهوم ويحكم عليها به هل هى متساوية من حيث انها هى اولا
وما ذكرتم من الوجوه لا يفيد لا تساوى ذلك والاشتراك فى العوارض لا يوجب الاشتراك
في المعروضات

في المعروضات على انا نقول هذه الوجوه بعينها قايمة فى الصفات فيلزم ان يكون الصفات
متساوية فى كونها صفات فامتياز بعضها عن البعض يستند الى صفة اخرى ويلزم التسلسل
وذهب الحكماء الى ان ماهية الله تع نفس الوجود والوجود امر مشترك بين كل الموجودات ويمتاز
عن وجودات الممكنات بقيد عدمى وهو ان وجوده غير عارض لشى من الماهيات ووجود الماهيات
ساير الموجودات عارض لها وقد تقدم ذلك فى بحث الوجود قوله الثانى فى نفى
الجسمية الخ اقول اتفق السواد الاعظم من العقلاء على ان الله تع ليس بجسم خلافا للمجسمة
وعلى انه تع ليس فى جهة وحيز خلافا للكرامية والمشبهة والمراد بقولنا ان الشى الفلانى فى الجهة
او فى الحيز انه يمكن ان يشار اليه اشارة حسية بانه ههنا او هناك ثم من الكرامية من ذهب الى انه
مماس للعرش ومنهم من ذهب الى انه مباين للعرش ببعد متناه ومنهم من ذهب الى انه مباين للعرش
ببعد غير متناه وهو قول عبد بن الهيصم منهم واعلم ان نفى الجسمية لا يستلزم نفى التحيز فانا نعلم
بالضرورة اختصاص الالوان بالجهات والاحياز المخصوصة مع انها ليست باجسام ولا يقدح
فى ذلك ما يقال ان تحيزها تبعية محلها لان التحيز اعم من التحيز بالاستقلال والتحيز بالتبعية
وايضا الجوهر الفرد على القول به متحيز وليس بجسم ثم استدل المصنف على نفى التحيز والجسمية
بوجهين احدهما يدل على نفيهما صريحا والثانى على نفى الثانى صريحا اما الوجه الاول فتقريره
ان البارى تع لو كان فى جهة وحيز فاما ان يكون محتملا للقسمة اولا وكلاهما باطل اما كونه
محتملا للقسمة فلان تحيزه ان كان بالتبعية كان عرضا فيحتاج الى موضوع فلا يكون واجبا وان كان
بالذات كان جسما وهو محال اما اولا فلان كل جسم مركب اما من الهيولى والصورة واما
من الاجزاء التى لا والواجب لذاته استحال ان يكون مركبا لما تقدم فى احكام الوجوب
واما ثانيا فلان كل جسم محدث لما تقدم فى بحث حدوث الاجسام والواجب لذاته استحال
ان يكون محدثا واما كونه غير محتمل للقسمة فلان المتحيز الذى لا يقبل القسمة هو الجوهر الفرد
واستحال ان يكون واجب الوجود جوهرا فردا لانه يؤدى الى ان يكون الله تع اصغر الاشيا
تعالى الله عنه علوا كبيرا والخصوم ايضا وافقوا على انه يجب تنزيه الله تع عن هذه الصفة
واما الوجه الثانى فتقريره ان كل ما كان يشار اليه بحسب الحس فهو منقسم فى القدر ولا شى من متناه
الممكنات
الماهيات

القدر الواجب اما الصغرى فالبرهان المذكور في بحث تناهي الاجسام واما الكبرى فلان
الاختصاص بالقدر المعين دون غيره من المقادير الممكنة ان لم يكن لمرجح لزم وقوع الممكن
لا لمرجح وهو محال وان كان لمرجح لزم افتقار الواجب في وجوده الى غيره وهو محال ولمانع
ان يمنع افتقاره الى غيره لجواز ان يكون ذاته مقتضية للمقدار المخصوص واعلم ان هذا الدليل
يدل على نفي الجسمية ايضا لان انتفاء التحيز يستلزم انتفاء الجسم قوله احتجوا
بالعقل والنقل الى اخره اقول احتجت الكرامية على انه تعالى في الجهة بالمعقول
والمنقول اما المعقول فوجهان احدهما ان العلم الضروري حاصل بان كل موجودين اما ان يكون
احدهما ساريا في الاخر كالعرض الساري في الجوهر او يكون احدهما مباينا عن الاخر في الجهة كالسماء
والارض والباري تعالى ليس حالا في العالم ولا محلا له فيكون مباينا عن العالم في الجهة والوجه
الثاني ان الجسم انما يقتضي الحيز والجهة لانه قائم بنفسه وانه تعالى يشاركه في كونه قائما بنفسه
فوجب ان يكون مشاركا له في الحصول في الجهة والحيز واما المنقول فظواهر ايات تدل على
كونه في الجهة كقوله تعالى الرحمن على العرش استوى وقوله تعالى يخافون ربهم من فوقهم وقوله تعالى
اليه يصعد الكلم الطيب وقوله تعالى وهو القاهر فوق عباده واحتجت المجسمة بظواهر ايات
تدل على الجسمية كقوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه وقوله تعالى ويبقى وجه ربك وقوله تعالى وجاء ربك
وقوله تعالى يد الله فوق ايديهم وقوله عليه السلام ان الله تعالى خلق ادم على صورته وقوله عليه السلام قلوب
العباد بين اصبعين من اصابع الرحمن والجواب عن الوجه الاول منع انحصار كل موجودين
في القسمين المذكورين لجواز ان يكون احدهما غير سار في الاخر وغير مباين له في الجهة ودعوى
شهادة البديهة ايضا ممنوعة لان البديهي لا يجوز وقوع الاختلاف فيه للجمع العظيم من العقلاء
وهذه القضية قد انكرها اكثر العقلاء فلم يقل بها الا الحنابلة والكرامية والجواب عن الوجه الثاني
ان يقال لا نسلم ان اقتضاء الجسم الحيز والجهة لكونه قائما بنفسه بل انما يقتضيهما بالحقيقة
المخصوصة فانا نجزم بان اختصاص الذات ببعض الصفات معلل ببعض الذات لا بصفة
اخرى والا لزم التسلسل واذا كان كذلك فلم لا يجوز ان يكون اختصاص الجسم بالجهة من هذا
القبيل والجواب عن الايات هو انه يقال انها نقلية وما ذكرنا من الادلة عقلية والادلة النقلية

لا يكون معارضا للادلة العقلية لان القدح في العقل يوجب القدح في النقل واذا كان كذلك
فنحن بين امرين اما ان نفوض علمها الى الله تعالى كما هو مذهب السلف وقول من اوجب الوقف
على قوله وما يعلم تاويله الا الله واما ان نشتغل بتاويلها على التفصيل كما هو مذهب اكثر المتكلمين
وقد صنف لتلك التاويلات كتب ومن ارادها فليرجع اليها قال الثالث في نفي
الاتحاد والحلول الى اخره اقول اتفق جمهور العقلاء على انه تعالى لا يتحد بغيره
ولا يحل في غيره خلافا للنصارى وقوم من متشبهة الفلاسفة وجمع من الصوفية اما الاول
فقد ذكر المصنف عليه دليلا يدل على نفي الاتحاد مطلقا وتقريره ان يقال لو اتحد شيئان
بعد الاتحاد اما ان يكونا بعد معا موجودين او صارا معدومين او عدم احدهما وبقي الاخر
والاقسام باسرها باطلة اما الملازمة فظاهرة واما انتفاء القسم الاول فلانهما لو بقيا موجودين
كان هناك شيئان ولم يكن اتحاد واما انتفاء القسم الثاني فلانهما صارا معدومين فليس
هناك ايضا اتحاد بل صار الشيئان المعدومان معدومين ووجد ثالث مغاير لهما واما انتفاء
القسم الثالث فلان احدهما لو كان معدوما والاخر موجودا لم يكن هناك اتحاد لان المعدوم
لا يتحد بالموجود ولقائل ان يقول لا نسلم انهما لو كانا موجودين لم يكن اتحاد وانما يكون
كذلك ان لو كان موجودين بوجودين وتعينين ولم لا يجوز ان يكونا موجودين بوجود
واحد كما في الجنس والفصل واما الثاني وهو نفي الحلول فلان المعقول من الحلول قيام
موجود بموجود على سبيل التبعية وهو في حق الله تعالى محال لانه يصير الواجب تبعا للغير وايضا
اما ان يكون حلوله في الشيء كحلول العرض في الجوهر اولا والاول ظاهر الفساد والثاني نوجب
كونه متحيزا وقد بان بطلانه قوله وحكي القول بهما اي القول بالاتحاد والحلول منقول عن
النصارى وجمع من المتصوفة فان من النصارى من يقول بان الله حل في عيسى ومنهم من يقول
اتحد به واما المتصوفة فقد نقل عن بعضهم ان السالك اذا بلغ منتهى المقامات صار بنفسه
هو الحق المطلق والنور المحض قال المصنف ان ارادوا بالاتحاد والحلول المعنى المتعارف على ما ذكر
فهو باطل لما تقدم وان ارادوا بهما شيئا اخر فلا بد من بيانه وافادة تصويره لينظر في صحته
وفساده فان التصديق سواء كان بالنفي او بالاثبات يتوقف على تصور الطرفين قال

الرابع في نفي قيام الحوادث بذاته الخ اقول يمتنع ان يكون ذات الله تع محلا للحوادث
وقبل الخوض في الدليل لابد من تقديم مقدمه وهي ان صفات البارى ينقسم الى ثلثة اقسام
احدها صفات حقيقية عاريه عن الاضافات كالوجود والحيوة وثانيها صفات حقيقيه
يلزمها الاضافات كالعلم والقدرة فان للعلم اضافة الى المعلوم وللقدرة اضافه الى المقدور
وثالثها اضافات محضة كالقبليه والبعديه وتعلق العلم والقدره بالمعلوم والمقدور
وغير ذلك فنقول اما وقوع التغير في الاضافات المحض فلا خلاص عنه واما في الصفات
الحقيقية التي يلزمها الاضافات فالكرامية يقولون به وساير العقلاء ينكرونه استدل
المصنف على بطلان مذهب الكرامية بوجوه اربعة الاول انه لو تبدلت الصفات الحقيقيه
القايمه بذات الله تع لزم انفعال ذات الله تع اذ لا نعني بالانفعال الا الهيئة الحاصله للذات
بتبدل الاحوال والصفات والتالي باطل والا لزم كون الله تع متاثرا عن غيره وانه محال
وقيل لانه يلزم كونه ماديا لان الانفعال انما يحصل للمادي وفيه ان في تقرير هذا البرهان لو قامت
الحوادث بذات الله تع لزم تغير ذات الله تع وانه محال وهذا ضعيف لانه ان فسر التغير بقيام
الحوادث اتحد اللازم والملزوم وان فسر بغيره امتنع اثبات الشرطيه الوجه الثاني ان صفات الله تع
لابد وان يكون من صفات الكمال ونعوت الجمال فلو كان صفة من صفاته محدثة لكانت ذاته
قبل حدوث تلك الصفة فيها خاليا عن صفة الكمال والخالي عن صفة الكمال ناقص والنقص
على الله تع محال وعلم من هذا استحالة تبدل صفاته ايضا والوجه الثالث ان ذات الله تع لو كان
قابلة لصفة من الصفات المحدثة لكان ذلك القبول من لوازم ذات الله او منتهيا الى قابليه
لازمة لذاته والتالي باطل اما الشرطية فلانها لو كانت لغير الذات لكان للذات قابلية اخرى
لذلك الغير ويتسلسل واذا كان القبول من لوازم ذاته لزم ان لا يستغل عن البارى تع وجبا
اخرى لو لم يكن القابليه معللة بنفس الذات بل بغيره فذلك الغير ان كان مباينا لزم افتقار البارى
في اتصافه بصفة الى غيره وهو محال وان كان مغايرا كان للذات قابليه اخرى بالنسبه اليه
ويلزم التسلسل واما بيان بطلان التالي فلان صحة اتصاف البارى تع بصفة متوقفة على صحة
وجود الصفه لان كون الشيء متصفا بغيره نسبة بين الموصوف والصفة والنسبة بين المنتسبين

محدثة

متوقفة على تحقق كل واحد من المنتسبين فصحة النسبة تقتضي صحة وجود المنتسبين
فيلزم صحة وجود الحادث في الازل وانه محال لان الحادث ما لوجوده اول والازلي
ما لا اول لوجوده فالجمع بينهما جمع بين النقيضين فثبت بهذا الدليل ان كل ازلي لا يتصف
بالحادث فالله تع لا يتصف بالحادث وينعكس بعكس النقيض الى قولنا كل ما يكون متصفا
بالحادث لا يكون ازليا فنقول الله تع ازلي وكل ازلي لا يتصف بالحادث والله تعالى
لا يتصف بالحادث وهو المطلوب ونقول الله تع ازلي وكل ما يتصف بالحادث ليس
بازلي فالله تع لا يتصف بالحادث وهو المطلوب وفيه نظر اما اولا فلانه معارض بان الله تع
قادر في الازل ولا يلزم من ان له قادرية صحة ازلية المقدور واما ثانيا فلان امتناع الحادث
في الازل انما هو لاخذه مع قيد الحدوث وصحة الاتصاف ليست بالنسبة الى هذا
المجموع بل بالنسبة الى ذلك الشيء فقط وهو جايز الوجود ازلا الوجه الرابع لو اتصف
ذات الله تع بصفة حادثة فالمقتضي لتلك الصفة الاخرى ان يكون اما الذات او لازما
من لوازمها واما وصفا حادثا مقارنا للذات واما امرا مباينا عن الذات والاقسام باسرها
باطلة اما الاولان فلاستلزامهما الترجيح من غير مرجح لان نسبة الذات ولوازمها القديمة
الى جميع الصفات والاوقات متساوية فاتصافه بصفة دون اخرى وفي زمان دون
اخر يؤدي الى الترجيح من غير مرجح واما الثالث فلانه يعود الكلام في سبب عروض حدوثه
ويتسلسل واما الرابع فلانه يؤدي الى افتقار الواجب في الاتصاف بالصفه الى امر
مباين عن ذاته وانه محال ولمانع ان يمنع تساوي نسبة المختار الى جميع الصفات والاوقات
قال ولقايل ان يقول الى اخره اقول لما فرغ من ذكر الادله ذكر
على كل دليل منها اعتراضا وتوجيه الاعتراض على الاول ان يقال سلمنا ان ذاته تع لا ينفعل
عن الغير ولكن لا نسلم ان تبدل صفاته يستلزم ذلك لجواز ان يكون ذاته تقتضي صفات
متعاقبة كل واحد منها مشروطة بانقراض الاخر وح لا يلزم كونه متاثرا عن غيره ومنفعلا
عنه وبمجرد حصول صفة لذات الله تعالى بعد اخرى لا تقتضي انفعالا وان اريد بالانفعال
هذا المعنى فلا نسلم استحالته وعلى الثاني ان يقال لا نسلم ان خلو الذات عن صفة حادثة يؤدي

الى النقص لجواز حصول الكمال بصفات متعاقبة يتصف بها الذات في ازمنة مخصوصة لتعلق
الارادة بها في تلك الازمنة فيكون كل صفة لاحقة خلفا وبدلا عن الصفة السابقة الزايلة
فيكون الكمال محفوظا في ضمن تلك الصفات المتعاقبة فان قلت الصفات اذا كانت متعاقبة
فعند زوال الصفة السابقة لخلو الذات عن الكمال المتعلق بها وح يلزم الخلو عن الكمال
قلت جاز ان يكون كونها صفة كمال مشروطا بعدم حدوث صفة اخرى او بزمان مخصوص
فلا يلزم من خلو الذات عن تلك الصفة عند حدوث اخرى وانقضاء الزمان المخصوص خلوها
عن الكمال وتوجيه الاعتراض على الثالث ان يقال لا نسلم صدق الشرطية قوله لان قبول
الصفة الحادثة من لوازم ذاته فلا ينفك عنه قلنا نعم وانما يلزم من ذلك ان يكون قبول
الصفة والاتصاف بها عند امكانها من لوازم الذات ولما لم يمكن وجود الصفة في الازل
لم يمكن هذا الاتصاف في الازل فاعرف هذا الاعتراض على هذا الوجه فانه دقيق حسن
ومن الناس من وجهه بوجه آخر وهو ان يقال لا نسلم ان صحة اتصاف الذات ازلا بالحادث
يستلزم صحة وجود الحادث ازلا وذلك لان معنى قولنا ذات الباري تعالى يصح اتصافها ازلا
بالصفة الحادثة هو ان تلك الصفة ان كانت ممكنة الوجود في نفسها ازلا صح اتصاف الذات
بها ازلا وصدق الشرطية لا يستدعي صدق المقدم وفيه نظر لان صحة الاتصاف بالصفة
الحادثة لما كانت متوقفة على صحة وجود الصفة الحادثة يلزم من صحة الاتصاف في الازل
صحة وجود الصفة الحادثة في الازل بالضرورة واما المستند فلا يناسب المنع اذ المنع
بعد تسليم الاتصاف ازلا والمستند لا تسليم فيه لصحة الاتصاف نعم لو منع صحة الاتصاف
ازلا لكان صحيحا وموافقا للتوجيه الذي ذكرنا وتوجيه الاعتراض على الوجه الرابع ان يقال
المقتضي لتلك الصفة الحادثة هو ذات الفاعل المختار والقول بالترجيح بلا مرجح ممنوع
لجواز ان يكون تعلق ارادة الله تعالى بوقت متعين وبصفة متعينة مرجحا وبهذا يعلم هذا الاعتراض
من قوله او مختصة بوقت وحال لتعلق الارادة بها قال احتجوا بانه تعالى
اقول احتجت الكرامية على جواز قيام الحوادث بذات الله تعالى بوجهين احدهما
ان الله تعالى لم يكن فاعلا للعالم في الازل والا لكان العالم ازليا ثم صار فاعلا له فيما لا يزال والفاعلية

صفة

صفة ثبوتية لانها نقيض اللافاعلية المحمولة على العدميات واذا كانت الفاعلية صفة وجودية
وقد حدثت في ذات الله تعالى بعد ان لم تكن لزم ان يكون ذات الله تعالى محلا للصفة الحادثة
الوجه الثاني ان الاشاعرة يوافقون على صحة قيام الصفات القديمة بذات الله تعالى ويلزم
من ذلك صحة قيام الحوادث ايضا بذاته لان المصحح لقيام الصفات القديمة بذاته اما كونها
صفات ومعاني واما وصف القدم واما كونها صفات مع وصف القدم والاخيران باطلان
لان القدم عبارة عن نفي الاولية وذلك قيد عدمي والقيد العدمي لا يكون داخلا في المقتضي
فتعين ان يكون المصحح هو كونها صفات ومعاني والحوادث يشاركها في هذا المعنى فيلزم صحة
قيام الحوادث بذات الله تعالى والجواب عن الوجه الاول هو ان المتغير فيما ذكرتم هو اضافة
الصفة وتعلقها لا نفس الصفة لان كونه فاعلا للعالم اضافة عرضت لقدرته بعد ان لم تكن
عارضة والاضافات لا وجود لها في الخارج فلا يلزم حدوث صفة وجودية في ذات الله تعالى
والجواب عن الوجه الثاني منع الحصر لجواز ان يكون الصفات القديمة مخالفة للحوادث في الحقيقة
ويكون المصحح لقيام الصفة القديمة بذاته تعالى حقايقها المخصوصة سلمنا اشتراكهما في الحقيقة
لكن لم لا يجوز ان يكون القدم شرطا لصحة القيام او يكون الحدوث مانعا عن قيام الصفة به والشرط
جاز ان يكون عدميا وكذا المانع قال الخامس في نفي الاعراض المحسوسة الى اخره
اقول ان الله تعالى يستحيل ان يكون موصوفا بشيء من الكيفيات المحسوسة كالالوان
والطعوم والروايح ولا بالشهوة والنفرة والحزن والغضب والفرح والمعتمد في ذلك
اجماع الامة على نفي هذه الكيفيات عنه واحتج الاصحاب بان اللون مثلا جنس تحته انواع وليس
بعضها بالنسبة الى بعض صفة كمال فاتصافه ببعضها ليس اولى من اتصافه بالاخر واجيب
بمنع عدم الاولوية لجواز ان يستلزم الذات لونا معينا مع انا لا نعلم ذلك الاستلزام واتفق
العقلاء على استحالة اللذة الحسية ايضا على الله تعالى لان اللذة تابعة للمزاج لانها عبارة عن ادراك
ما يلايم المزاج المعتدل والالم عبارة عن ادراك ما ينافي المزاج المعتدل ولما تنزه الله تعالى
عن المزاج استحال عليه اللذة والالم اما اللذة العقلية فقد جوزها الفلاسفة واحتجوا
بان كل من تصور في نفسه كمالا فرح ومن تصور في نفسه نقصانا تالم قلبه فاذا كان كماله سبحانه

وتعالى

بعظم الكمالات وعلمه بكماله اجل العلوم فلم لا يجوز ان يستلزم ذلك العلم اعظم اللذات
قال الفصل الثالث في التوحيد الى اخره اقول اجمع الحكماء
والمتكلمون على ان الله تعالى واحد وتقرير ما احتج به الحكماء عليه مبنى على بيان كون الواجب
امرا ثبوتيا وعلى بيان كونه نفس الواجب وعلى بيان كون التعين نفسه اما بيان الاول فهو
ان الوجوب يأكد الوجود وعلى انه سبب الوجود واما بيان الثاني فقد تقدم في احكام
الوجوب واما بيان الثالث فقد تقدم في بحث التعين اذا تقرر ذلك فنقول لو كان في الوجود
شيان كل واحد منهما واجب الوجود لذاته لكانا مشتركين في الوجوب بالذات ومتباينين
بالتعين ضرورة اشتراكهما في تمام الماهية فيلزم ان يكون كل واحد منهما مركبا من الوجوب
الذاتي الذي به المشاركة ومن التعين الذي به المباينة وهو محال لما تقدم ان الوجوب ينافي
التركيب ولقائل ان يقول التركيب انما يلزم لو كان التعين داخلا في حقيقة كل منهما
وهو ممنوع ويمكن ان يجاب عنه بان التعين داخل في الهوية المخصوصة لكل واحد منهما فيكون
هوية كل منهما مركبة والاولى ان يقال لو تعدد الواجب لتشاركا في الوجوب الذي هو نفس
الماهية وتمايزا بالتعين العارض فعلة ذلك التعين ان كانت الماهية او لوازمها امتنع التعدد
وان كان غيرهما لزم افتقار الواجب في تعينه الى منفصل وهذا محال قال
والمتكلمون بانا لو فرضنا الهين الى اخره اقول احتج المتكلمون على التوحيد بوجهين
الاول انا لو فرضنا الهين لزم ان لا يوجد شي من الممكنات والتالي باطل بالضرورة اما الشرطية
فلان كل واحد من الالهين المفروضين يجب ان يكون قادرا على جميع الممكنات لان صفة القادرية
من لوازم الذات على ما سيجي فكانت نسبتها الى جميع الممكنات على السوية فلو وجد ممكن في الخارج
فاما ان يوجد بهما معا وهو محال لانه يودي الى توارد موثرين مستقلين على اثر واحد وانه محال
واما ان يوجد باحدهما وهو ايضا محال لاستلزامه الترجيح من غير مرجح لان التقدير استواء
الممكنات بالنسبة اليهما الوجه الثاني انه لو كان في الوجود الهان فلا يخلو اما ان يصح من احدهما
فعل على خلاف ما فعله الاخر او لا يصح ذلك والقسمان باطلان اما الاول فانه لو صح ذلك
لم يمكن فرض وقوعه ملزوما للمحال والتالي باطل لانا لو فرضنا ان احدهما اراد حركة جسم معين

في زمان

في زمان معين والاخر اراد سكونه في ذلك الزمان بعينه فح لا يخلو اما ان يحصل مراد واحد
منهما او لا يحصل مراد كل واحد منهما او يحصل مراد احدهما دون الاخر والاقسام الثلثة
باطلة اما الاول فلانه لو حصل مراد كل واحد منهما لزم ان يكون الجسم الواحد متحركا وساكنا
في زمان واحد واما الثاني فاما لاستلزامه عجز الالهين وانه محال واما لان عدم حصول مرادهما
يستلزم حصول مرادهما اذ المانع من عدم حصول مراد كل منهما حصول مراد الاخر
اذ الفرض ان كل واحد قادر على جميع الممكنات فثبت انه لو امتنع المراد ان حصلا والمحالية
ظاهرة واما الثالث فلانه لو حصل مراد احدهما دون الاخر لزم عجز الاخر والترجيح من غير
مرجح واما بطلان القسم الثاني وهو ان لا يمكن لاحدهما مخالفة للاخر فلان المانع ح اما ان يكون
امتناع ذلك الفعل لذاته او تعلق ارادة الاله الاخر به والاول باطل لان الغرض امكانه والثاني
يستلزم عجز الاله الذي لا يمكنه المخالفة والعاجز لا يكون الها لما سيجي من وجوب كون الله تعالى
قادرا ولان عجزه اما ان يكون ازليا وهو محال اذ العجز انما يعقل عما يصح وجوده ووجود
المخلوقات في الازل محال واما ان لا يكون ازليا وهو ايضا باطل لاستلزامه قيام الحوادث به
واما لان حدوث العاجزية انما يعقل لو كان قادرا في الازل ثم زالت القدرة وذلك يودي الى
عدم القدم وانه محال واعلم انه يجوز التمسك في اثبات التوحيد بالوجوه النقلية كالايات الدالة
على التوحيد بخلاف التمسك في اثبات الواجب لان صحة النقليات تتوقف على ثبوت الواجب
لا على وحدته قال الباب الثاني في صفاته وفيه فصلان الخ اقول
لما فرغ من ذكر الصفات السلبية شرع في ذكر الصفات الثبوتية وهي قسمان الاول ما يتوقف
عليه افعال الله تعالى والثاني ما لا يكون كذلك فبدا بالقسم الاول وبينه في مباحث الاول
في اثبات قادرية الله تعالى وقبل الخوض في الدليل لا بد من تعريف حقيقة القادر فنقول القادر
هو الذي يصح منه الفعل والترك بحسب الدواعي المختلفة مثاله ان الانسان ان شاء يمشي قدر عليه
وان شاء ان لا يمشي قدر عليه واما تاثير الشمس في الاضاءة وتاثير النار في التسخين فليس كذلك
لان ظهور الاضاءة من الشمس والتسخين من النار غير موقوفين على ارادتهما ودواعيهما بل هما
يتلازمان لذاتيهما اذا تقرر هذا فنقول الدليل على انه تعالى فاعل بالقدرة والاختيار لا موجب

بالذات هو انه لو كان موجبا بالذات لزم احد الامور الثلثة وهو اما قدم العالم او التسلسل
او وجود حوادث لا اول لها والتالي باطل بيان الشرطية ان تاثيره في العالم على هذا التقدير
لا يخ اما ان لا يتوقف على شرط او يتوقف فان لم يتوقف سوا لم يتوقف على شرط اصلا او
يتوقف على شرط قديم من قدمه تم قدم العالم والا لزم تخلف الاثر عن المؤثر التام وهو مح
وان توقف على شرط حادث فاما ان يتوقف على وجود حادث او على ارتفاعه والاول
محال لانه يعود الكلام في حدوثه ويلزم التسلسل لانه يلزم احتياج كل شرط الى شرط آخر
مقارن له الى غير نهاية والثاني ايضا محال لانه يلزم منه حوادث متعاقبة لا اول لها لانه يج
يكون وجود كل حادث مسبوقا بارتفاع حادث مسبوق بارتفاع اخر الى غير النهاية وانه مح
لانا اذا اخذنا الحوادث الماضية الغير المتناهية الى زمان الطوفان جملة والحوادث
الماضية الى زماننا جملة اخرى ثم اطبقنا نهاية الجملة الاولى على نهاية الجملة الثانية فلا يخ
اما ان يظهر التفاوت من ذلك الجانب الاخر او لا يظهر فان لم يظهر فهو محال لاستحالة
ان يكون الجملة الناقصة مثل الجملة الزايدة وان ظهر لزم انقطاع الجملة الاولى وهي الجملة
الناقصة فيكون متناهية لحصول مبدأ ومنتهى فيها واذا تناهت الجملة الاولى يلزم
تناهي الجملة الثانية ايضا لان الثانية انما زادت على الاولى بقدر متناه وهو المقدار الذي
من زمان الطوفان الى زماننا والزايد على المتناهي بقدر متناه يكون متناهيا فان قلت هذا
البرهان قد تقدم في ابطال التسلسل في الغاية فما فائدة اعادته ههنا قلت فايدة الاعادة
التنبيه على عدم الاختصاص بمجتمع الآحاد كما ظن بعضهم قال قيل يخلف عنه
العالم الخ اقول هذا اعتراض على البرهان المذكور مع الجواب عنه وتوجيه
الاعتراض ان يقال لا نسلم انه لو لم يتوقف تاثير الموجب في العالم على شرط حادث لزم قدم
العالم فان حصول الاثر كما يفتقر الى حصول المقتضي يفتقر ايضا الى انتفاء المانع والازلية
مانعة من حصول الفعل عن القادرية وتقرير الجواب ان تاثير الموجب في العالم لو لم يستلزم
قدم العالم لزم تخلف الاثر عن المؤثر قوله الازلية مانعة قلنا الازلية انما تنافي وجود الاجسام
متحركة في الازل كما تقدم في بحث حدوث الاجسام ولا تنافي وجودها ساكنة لجواز وجود
الاجسام

الاجسام ساكنة في الازل وسقط ما ذكرتم سلمنا منافية الازل عن وجود الاجسام مطلقا
في الازل لكن لما كان المؤثر موجبا لكان يجب اذ زال هذا المانع ان يوجد العالم منه لامتناع
تخلف المعلول عن العلة التامة وهذا المانع مفقود قبل ان يوجد بعشرة ايام مثلا فكان يجب
ان يوجد قبل اوجده لتحقق المقتضي وعدم المانع المذكور والتالي ظاهر الانتفاء قال
قيل الجملتان ثم الى اخره اقول هذا اعتراض اخر وتوجيهه ان يقال لا نم امتناع
الحوادث المتعاقبة الى غير النهاية وما ذكرتم من الدليل عليه باطل لابتنائه على كون الجملتين
الماخوذتين قابلتين للزيادة والنقصان وهو ممنوع لان ثبوت الوصف للموصوف فرع
على ثبوت الموصوف في نفسه ولما كانت الجملتان غير موجودتين في الخارج امتنع اتصافهما فيهما
بالزيادة والنقصان فان منع ذلك بان اليوم ما دام يكون حاضرا امتنع اتصافه بكونه امس
ثم اذا مضى جاز اتصافه به اجيب بان ذلك وصف اعتباري لا خارجي فان قيل لم لا يكفي وجود
الجملتين في الذهن لجواز اتصافهما بالزيادة والنقصان قلنا الذهن لا يقوى على استحضار
الذوات الغير المتناهية على التفصيل بل انما يقوى على استحضار معنى اللانهاية وهو معنى
واحد لا كثرة فيه وتقرير الجواب ان ما ذكرتم منقوض بالزمان فانكم اثبتم الزمان باحتمال
الزيادة والنقصان مع ان اجزاء الزمان بمجموعها قط لا يوجد معا فاذا جاز ذلك في الزمان
فليجز مثله ههنا ايضا او نقول ما ذكرتم من ان المعدوم لا يقبل الزيادة والنقصان منقوض
بما يقال ان من الغد الى الابد اكثر من ما بعد الغد اليه فان الجملتين معدومتان مع جواز اتصافهما
بالزيادة والنقصان قال قيل لم لا يجوز الى اخره اقول هذا اعتراض
اخر على البرهان المذكور وتوجيهه ان يقال سلمنا ان المؤثر في وجود العالم هو القادر لكن
لا نسلم ان ذلك القادر هو الواجب لذاته ولم لا يجوز ان يكون الواجب لذاته قد اقتضى
على سبيل الايجاب موجودا قديما مختارا ليس بجسم ولا حال في جسم وذلك الموجود هو الذي
خلق العالم وتقرير الجواب ان يقال ان ذلك الوسط يمتنع ان يكون قديما لان كل موجود سوى
الواجب الواحد ممكن الوجود لامتناع تعدد الواجب لذاته وكل ممكن الوجود مفتقر الى
سبب لامتناع الترجيح من غير مرجح وكل مفتقر الى سبب محدث لان تاثير المؤثر في ذلك الممكن

اما ان يكون حال بقائه او حال حدوثه او حال عدمه والاول باطل والا لزم ايجاد الموجود
فتعين الثاني والثالث وايا ما كان يلزم حدوث الاثر واذا كان الوسط محدثا لزم كون الواجب
لذاته هو القادر المختار اذ فعل الواجب لا يكون محدثا وللقايل ان يقول لم لا يجوز ان يكون
التاثير في ان الوجود لكنه يكون متقدما على الوجود بالذات فلا يلزم ايجاد الموجود قال
احتج المخالف بوجوه الى اخره اقول احتج الحكما على نفي القادر بوجوه الاول
ان الموثر في وجود الشي لا بد اما ان يكون مستجمعا لجميع الشرايط المعتبرة في موثريته ايجابا
كان او سلبا او لا يكون ولما كان امتنع وجود القادر اما على التقدير الاول فلان الموثر
اذا استجمع الشرايط كان الاثر واجب الصدور عنه اذ لو كان جايز الصدور لكان فعله الاثر
تارة وتركه تارة اخرى ترجيحا من غير مرجح لان الفرض استجماع جميع الشرايط واستوا
نسبتها الى الطرفين والتالي ضروري البطلان واذا كان الاثر واجب الصدور لم يكن الموثر
قادرا على ما ذكرتم من التفسير واما على التقدير الثاني وهو ان يختل قيد من القيود المعتبرة
في الموثرية فلانه حينئذ يمتنع صدور الاثر لامتناع وجود الاثر عند عدم الموثر التام وحينئذ
يلزم انتفاء القدرة ايضا والجواب عنه من وجهين الاول ان يقال لا نسلم استحالة الترجيح من غير
مرجح فان القادر جاز ان يرجح احد مقدوريه على الاخر من غير مرجح كما ان الجايع اذا خير
بين اكل رغيفين متساويين من كل الوجوه فانه يختار احدهما على الاخر لا لمرجح ايضا وكما ان الهارب
من السبع اذا عرض له طريقان متساويان من جميع الوجوه فيما يرجع الى مقصوده فانه
يسلك احدهما دون الاخر لا لمرجح فان قيل لو صح ذلك لصح حدوث الشي الممكن بلا سبب
اصلا ولو صح يلزم انسداد باب الصانع وانه محال قلنا لا نسلم الملازمة فان بديهة العقل شاهدة
بالفرق بين الصورتين فان في احديهما فاعلا موثرا دون الاخرى وايضا ان العقل يتوقف
في جواز ذلك بين الفاعل المختار وبين الموجب بالذات الا ترى ان العقل لا يستنكر احتياج
احد الرغيفين المذكورين ويستنكر تسخين النار التي توسطت اجساما قابلة للتسخين على
السواء بعض جوانبها دون البعض والجواب الثاني ان يقال ان الموثر استجمع الشرايط التي
يتوقف عليها التمكن من الفعل لا شرايط وجود الفعل ولا يلزم منه وجوب وجود الفعل

لتوقفه

لتوقفه على الاراده وترجيح الاراده احد المقدورين على الاخر ليس لعلة اخرى بل هو ذاتي
للاراده كما ان العلم يجب تعلقه بالمعلوم امر ذاتي له وللقايل ان يقول ان وجدت الاراده وجب
الفعل والا لامتنع ويمكن ان يجاب عنه بانحصار القسم الثاني ومنع الامتناع فان الموثر لما استجمع
شرايط المكنة فان شا فعل وان شا لم يفعل فالفعل في نفسه ممكن واعلم ان ههنا وجها اخر في الجواب
وهو ان يقال ان وجوب الفعل والترك بالاختيار وقصد لا ينافي مادريته ومن رام تطبيق
كلام المصنف على هذا المعنى فقد ارتكب تعسفا قال الثاني ان اقتدار القادر نسبة
الى اخره اقول هذا الوجه الثاني من الوجوه التي تمسك بها الحكماء على نفي القادر وتقريره
ان الباري تعالى لو كان قادرا لزم الدور وذلك لان اقتدار القادر على شي موقوف على تميز المقدور
في نفسه وتميز المقدور ايضا متوقف على اقتدار القادر عليه اما الاول فلان الاقتدار نسبة بين
القادر والمقدور والنسبة بين الشيئين بعضيّتها كل واحد من المنتسبين عن غيره والا
لاستحال اختصاصهما بتلك النسبة دون غيرهما واما الثاني فلان المقدور هو الذي يقع عليه
تاثير القادر وحينئذ فيكون ذاته متاخرة عن تعلق القدرة فيتاخر تميزه ايضا لانه صفة الذات
واذا كان القول بالقادر مفضيا الى هذا المحال كان القول ايضا محالا والجواب عنه من وجهين
احدهما النقض والاخر الحل اما النقض فهو ان ما ذكرتموه وارد عليكم في الموجب لان تاثير
الموجب في شي نسبة بينهما فيتوقف على امتياز الاثر عن غيره ووجود الاثر وتميزه ايضا
متوقف على تاثير الموجب فيلزم الدور واما الحل فهو ان يقال ان النسبة التي بين القادر
والمقدور لما كانت ذهنية لا خارجية تتوقف على تميز المقدور عن غيره في علم القادر لا في
الخارج واذا كان كذلك كانت النسبة متوقفة على تميز المقدور في علم القادر وتميز
المقدور في الخارج متوقف على تعلق القدرة فلا دور قال الثالث المقدور
الى اخره اقول توجيه هذا الدليل ان يقال لو كان الموثر قادرا فمقدوره
في الحال اما ان يكون موجودا او معدوما وايا ما كان فلا قدرة اذ الحاصل من الوجود
والعدم يكون واجبا ومقابله يكون ممتنعا ولا قدرة على شي منهما والجواب عنه من وجهين
احدهما ان ما ذكرتم يقتضي عدم التمكن في الحال على ايجاد او اعدام فيه ولا يلزم منه نفي التمكن

والقدرة مطلقا الجواز ان يكون متمكنا في الحال من الايجاد في الاستقبال فان قيل لا امكنة في الحال
على الشيء الذي يوجد في الاستقبال لان شرط الحصول في الاستقبال حصول الاستقبال
الممتنع الحصول في الحال قلنا هذه مغالطة وانما يلزم ذلك ان لو قلنا انه في الحال متمكن من الايجاد
في الاستقبال في الحال وليس كذلك بل نقول انه يمكن من الايجاد في الزمان المستقبل على ان يكون
الحال ظرفا للتمكن والزمان المستقبل ظرفا للايجاد ولم قلتم ان ذلك محال والوجه الثاني ان
المكنة حاصلة في الحال على المقدور نظرا الى ذات المقدور من حيث هو مع قطع النظر عما هو عليه
من وجود او عدم ولا نعني بالقدرة الا هذا قال الرابع الترك نفي محض الخ
اقول توجيه هذا الدليل ان يقال لو كان المؤثر في العالم قادرا لكان قادرا
على الفعل والترك لان القادر هو الذي ان شاء فعل وان شاء ترك لكن الترك يستحيل ان يكون
مقدورا لان الترك نفي محض فلا يكون مقدورا لان القدرة لا بد لها من اثر والعدم ليس اثرا
ولان الترك عدم مستمر لان قولنا ما اوجد معناه ابقاه على العدم الاصلي فلا يكون فعلا
للقادر مستندا اليه والا لزم تحصيل الحاصل والجواب عنه ان ما ذكرتم انما يدل على ان المؤثر
ليس فاعلا للترك ومؤثرا فيه ولا يلزم منه نفي القادر لان القادر هو الذي يصح ان يفعل
الشيء وان لا يفعله والمراد بقولنا لا يفعله ان لا يخرج الفعل الى الوجود بل يبقيه على العدم لا ان
يؤثر العدم ويفعل الترك واذا كان كذلك فلا استبعاد في اسناده الى الفاعل المختار ولا يلزم
ان يكون مقدور الفاعل امرا وجوديا او نقول لا نسلم ان الترك ليس مقدورا للقادر قوله
الترك نفي محض وعدم مستمر قلنا ممنوع فان الترك هو الامساك عن الفعل وهو امر وجودي
قال ومنع انه تعالى قادر على كل الممكنات الى اخره اقول مذهب
اصحابنا ان الله تعالى قادر على المقدورات لان الموجب لقدرة الله تعالى على المقدور ذاته لانه
كاف في تحقق جميع صفاته ونسبة ذاته في اقتضاء القادرية الى الكل سواء ويلزم منه
كون الكل مقدورا لله تعالى اما الاول فلان علة المقدورية هي الامكان والا لكانت اما الوجوب
او الامتناع وهما ينافيان المقدورية والامكان وصف مشترك بين جميع الممكنات واما الثاني
فلان الاشتراك في العلة يوجب الاشتراك في المعلول ولانه لو اختصت مقدوريته بالبعض

لافتقاره

لافتقاره الى مخصص غير ذاته لتساوي نسبته الى الكل فيكون مفتقرا في كماله الى الغير وانه محال
قال وقالت الفلاسفة انه تعالى واحد الى اخره اقول ذهبت الفلاسفة
الى ان الله تعالى يستحيل ان يكون فاعلا لشيئين بلا واسطة لانه تعالى واحد من كل وجه والواحد
لا يصدر عنه الا الواحد وقد سبق القول فيه ولا يخفى عليك ان ذكر مذهب الفلاسفة هاهنا
غير مناسب لان هذا البحث متفرع على كونه تعالى قادرا والفلاسفة ينكرون ذلك الاصل
وذهب المنجمون الى ان المؤثر في الحوادث هو اوضاع الافلاك والكواكب لان امور تغيرات
العالم منوطة باحوال الفلكيات كحال الليل والنهار والفصول الاربعة وغيرها واجيب
بان الدوران لا يفيد القطع بالعلية لتخلف العلية عنه في بعض المواضع فان كل واحد من
المتضايفين دائر مع الاخر وجودا وعدما مع انه ليس احدهما علة للاخر وكذلك الجزء الاخير
من العلة وساير شروط العلة ولوازمها المساوية دار معها الحكم وجودا وعدما مع انه
ليس شيء منها الا علة للحكم وذهبت الثنوية والمجوس الى ان الله تعالى ليس قادرا على الشر والا لزم
ان يكون شريرا وهو محال واجيب بمنع الاستحالة فانا نلتزم كونه شريرا الا ان معناه فاعل الشر
نعم يمتنع اطلاق هذا الاسم عليه لعدم الاذن فيه شرعا واعلم ان المشهور في تقرير حجتهم هو ان الله تعالى
فاعل الخير فلو كان فاعلا للشر ايضا يلزم ان يكون الواحد خيرا وشريرا وهو محال والجواب
منع الاستحالة فانا سنقيم الدلالة على ان جميع المخلوقات واقعة بقدرة الله وذهب النظام
الى انه تعالى لا يقدر على القبيح والا لزم احد الامرين وهو كونه جاهلا بكونه قبيحا او كونه محتاجا اليه
لانه ان لم يعلم قبحه لزم الامر الاول وان علم لزم الامر الثاني لان الحكيم لا يفعل القبيح مع
العلم بقبحه الا لحاجة واجيب ولا بان كل ما فعله الله تعالى فهو حسن ولا قبيح بالنسبة اليه
واذا كان كذلك فكل فعل تصفونه بانه قبيح والله تعالى قادر عليه ولكن عند صدوره منه لا يكون
قبيحا جواز اتصاف فعله بالقبح ولكن لا يلزم من كونه قادرا على القبيح صدور القبيح عنه فانه قد
لا يصدر عنه لوجود المانع او عدم حصول الداعي وهو ان الداعي الى فعله لا يوجد لا لعدم القدرة عليه
وذهب البلخي الى ان الله تعالى لا يقدر على مثل فعل العبد لان فعل العبد اما طاعة او سفه
او عبث وذلك على الله تعالى محال والجواب ان الفعل في نفسه حركة او سكون مثلا وكونه طاعة

وسنها وعينا احوال عارضة له من حيث كونه صادرا عن العبد والله تع قادر على مثل ذلك الفعل
وذهب ابو علي وابو هاشم الى انه تع قادر على مثل مقدور العبد لكنه غير قادر على نفس مقدور
العبد لان المقدور يجب وقوعه عند جزم ارادة الفاعل بفعله وعدم وقوعه عند عدم
ارادته فلو كان مقدور العبد مقدورا لله تع فاذا اراد الله تع وقوعه وكره العبد وقوعه
لزم وقوعه لتحقق الداعي وهو ارادة الله تع ولا وقوعه لتحقق الصارف وهو كراهة العبد
وهو محال والجواب لا نسلم ان تحقق الصارف وهو الكراهة يمنع وقوع الفعل لانه انما يمنع ان
لو لم يكن هناك سبب اخر مستقل بايجاد ذلك الشي وليس كذلك فيما نحن فيه فان ارادة الله تع
مستقلة بايجاد ذلك الشي فيوجد عند تعلق الارادة به قال الثاني في انه تع
عالم الخ اقول اتفق جمهور العقلاء على ان الله تع عالم الا طايفة من قدماء الفلاسفة
احتج الجمهور بوجوه اربعة الاول ان الله تع مختار لما تقدم والمختار لا بد له من الشعور بما يقصد
ايجاده فيكون عالما الثاني ان افعال الله تع محكمة متقنة وكل من كان فعله محكما متقنا كان عالما
بتلك الافعال اما المقدمة الاولى فيدل عليها تشريح اعضاء الانسان وكثرة منافعها وتركيب
الافلاك والكواكب اذ لا نعني بالاحكام والاتقان الا الترتيب العجيب والتاليف اللطيف المتضمن
للفوايد والمنافع واما المقدمة الثانية فبديهة فان قيل ان بعض الحيوانات كالنحلة مثلا
تفعل فعلا عجيبا كبناء البيوت المسدسة التي يعجز عنها الانسان بلا مسطر ولا فرجار مع
عدم العلم فالجواب ان صدور هذه الافعال من بعض الحيوانات انما هو بسبب ان الله تع اقدرها
على تلك الافعال العجيبة والهمها كيفية ايجادها والى هذا السوال مع الجواب اشار بقوله
وما يرى من عجايب افعال الحيوانات الى اخره وفي هذا الجواب نظر لان السايل ما ادعى
ان قدرة هذه الحيوانات على افعالها العجيبة لذاتها حتى يجيب بانها بسبب اقدار الله تع
والاولى ان يجاب بان كل حيوان يفعل فعلا محكما فهو عالم بذلك الفعل فقط وذلك لا يضرنا
قال الثالث انه تع ذاته تع هوية مجردة الخ اقول هذا دليل استدل
الحكماء على كونه تعالى حاضرة لذاته ويلزم من ذلك كونه عالما بذاته اما الاول فظاهر واما الثاني
فلان العلم عبارة عن حصول المعلوم عند العالم والحضور اعم من الحضور عند الشي نفسه

او عند غيره

او عند غيره واما كونه عالما بجميع ما عداه فلان ذاته تع مبدا لجميع ما عداه اما بوسط او بغير
وسط وهو عالم بذاته فيكون عالما بمبدا جميع ما عداه والعلم بذات المبدا يوجب العلم بجميع
ما هو معلول لذلك المبدا لان من علم ذات العلة علم كونها موجبة للمعلول لذاته وكل من علم انها
موجبة للمعلول علم المعلول اما الصغرى فلان العلة اذا كانت لذاتها موجبة للمعلول
كان كونها لذاتها موجبة للمعلول لازما قريبا لها فيكون بينا لما ثبت في علم المنطق ان كل لازم
قريب بين واما الكبرى فلان كون العلة موجبة للمعلول لذاتها اضافة بينها وبين المعلول
والعلم بالاضافة يتضمن العلم بالمضايفين فيلزم منه كونه تع عالما بمعلوله ولما كان جميع ما عداه
معلولا له كان عالما بجميع الموجودات وهو المطلوب وعندي فيه نظر اما اولا فلان مجرد حضور
الشي عند غيره ليس علما بل العلم هو حضور الشي عند العالم وكونه تع عالما هو المتنازع فيه
واما ثانيا فلانا لا نسلم ان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول وما ذكرتم في بيانه مبني على كون
اللازم القريب بينا وهو ممنوع لان اقوى ما استدل به عليه هو انه لو لم يكن بينا لا متنع العلم
بالقضية المجهولة لانا نحتاج في اثبات محمولها لموضوعها الى واسطة ويعود الكلام اليها
او يتسلسل وهو ضعيف لانه انما يدل على كون بعض اللوازم القريبة بينا ولا يدل على التعميم
قال الرابع انه تع مجرد الخ اقول هذا دليل اخر للحكماء على كونه تع عالما
بذاته وبجميع المجردات وتقريره ان تعالى الباري تع مجرد والا لكان مركبا وكل مجرد يجب ان يكون
عالما بذاته وساير المجردات اما كونه عالما بساير المجردات فلان كل مجرد صح ان يكون معقولا
بالضرورة وكل ما كان كذلك صح ان يكون معقولا مع كل ما عداه من المعقولات وكل ما كان كذلك
صح على ماهيته ان تعالى انه يقارن ساير الماهيات بناء على ان التعقل يستدعي مقارنة ماهية
المعقول للعاقل فاذن كل مجرد يصح ان يقارن ماهية ساير الماهيات فتلك الصحة لا يخ اما
ان يشترط فيها كون تلك الماهية في العقل او لا يشترط فيها ذلك فان اشترط فيها ذلك لزم ان يكون
صحة وجود الشي متاخرة عن وجوده لان كون تلك الماهية في العقل عبارة عن مقارنة تلك
الماهية للعقل لكن الوجود متاخر عن الصحة هذا خلف وقال المصنف لزم ان يكون الشي
شرطا لنفسه وهذا ايضا صحيح لان صحة المقارنة شرط لوجود المقارنة فلو كان وجود المقارنة

ايضا شرطا للصحة ملزوم كون الصحة شرطا لنفسها وهو محال فتعين ان لا تكون المقارنة في العقل شرطا لصحة المقارنة وح تلك الماهية المجردة اذا وجدت قائمة بنفسها في الخارج امكن ان تقارن ماهيتها لماهية الاشياء المعقوله ولا معنى للتعقل الا هذه المقارنه فاذن كل ماهية مجردة يصح عليها ان تعقل ساير الماهيات المجردة وكل ما صح في حق المفارقات وجب حصوله بالفعل اذ القوة من لواحق المادة على ما سبق فاذن كل ماهية مجرد وجب ان تعقل جميع الماهيات واما كونه عالما بذاته فلما ان ذاته حاضرة عنده وهو المعنى بالعلم على ما تقدم واما انه عالم بساير الماهيات وكل من علم ساير الماهيات امكنه ان يعلم نفسه ايضا اذ يمكنه ان يعلم كونه عالما بغيره وذلك يتضمن علمه بنفسه وكل ما يصح على المجرد يجب حصوله بالفعل فوجب ان يكون البارى عالما بذاته وهو المطلوب والوجهان الاخيران من الوجوه قد اعتمد عليهما الحكماء في اثبات العلم للبارى وذكر المصنف ان فيهما نظر اما في الوجه الاول فلانا لا نسلم ان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول لما ذكرنا سلمناه لكن صحة ما ذكرتم مبنية على كون الموجب لذاته مبدا وموجبا للغير وهو ممنوع وايضا صحة ما ذكرتم مبنية على كون العلم حصول ماهية الشيء في العاقل وهو ايضا ممنوع وايضا حصول الشيء عند نفسه محال لانه صفة اضافية تقتضي تغاير المضافين وسيجي ما يدفع هذا المنع واما النظر في الوجه الثاني فلانا لا نسلم ان كل مجرد يصح ان يعقل فان واجب الوجود مجرد مع ان حقيقته غير معلومة للبشر عندكم سلمناه لكن لا نسلم ان صحة مقارنة المجرد لماهية اخرى في الذهن تستلزم صحة مقارنتهما في الخارج وانما يلزم ذلك ان لو كانت المقارنة الاولى تساوي المقارنة الثانية في الحقيقة وهو ممنوع فان المقارنة جنس لانواع ثلثة الاول مقارنة الحالين في المحل الواحد الثاني مقارنة الحال للمحل الثالث مقارنة المحل للحال ككون الجسم محلا للسواد واذا كان كذلك فلا يلزم من صحة احدى المقارنات صحة الاخرى واجاب المولى المحقق نصير الملة والدين الطوسي رحمه الله عن هذا المنع بان وجود نوع من المقارنة دال على وجود مطلق المقارنة وهو كاف في تقرير هذه الحجة وفيه نظر لان مطلق المقارنة لا يستدعي التعقل انما المستدعي له مقارنة محل له صلاحية العاقلية لحال له صلاحية المعقولية

قال

قال احتج المخالف الى اخره اقول احتج من انكر كونه تع عالما بوجوه الاول انه تعالى لو كان الله تع عالما بشيء لزم كونه عالما بذاته او بغيره والتالي باطل بيان الشرطية ان ذلك الشيء المعلوم اما ان يكون ذاته او غيره فان كان ذاته فقد صحت الملازمة وان كان غيره لزم كونه تع عالما بانه يعلم ذلك الغير لما تقدم ويلزم منه علمه بذاته واما بيان بطلان التالي فلان العلم اما اضافة بين العاقل والمعقول واما صفة حقيقية اعني حصول صورة الشيء في العاقل وايا ما كان يستحيل كونه عالما بذاته اما الاول فلان الاضافة بين الشيء ح واما الثاني فلان حصول الشيء في ذاته محال لا يقال الذات باعتبار العالمية غير الذات باعتبار المعلومية لانا نقول كون الذات عالما يتوقف على المغايرة فلا يتوقف المغايرة عليه وايضا كونه تع عالما ومعلوما فرع لقيام العلم به فلا يكون قيام العلم به فرع عالمه ثم اجاب المصنف بوجهين الاول النقض الاجمالي توجيهه ان يقال لو صح ما ذكرتم لزم ان لا يكون الانسان عالما بنفسه لانتظام ما ذكرتم من الدليل في علم الانسان بنفسه واللازم ظاهر الفساد فان فرق بين الصورتين بان نفوسنا مركبة من وجه فامكن لذلك علمنا بانفسنا بخلاف ذات واجب الوجود قلنا هذا الفرق ضعيف لان الماهية سواء كانت مركبة او بسيطة لا تغاير نفسها الوجه الثاني ان يقال ان علم البارى بنفسه صفة حقيقية قائمة بذاته ولها تعلق واضافة مخصوصة الى ذاته تع كما هو مذهب اهل السنة من ان العلم بالشيء يستلزم اضافة بينه وبين ذلك المعلوم واذا كان كذلك فلا يلزم من علم البارى تع بنفسه اضافة الشيء الى نفسه لان الاضافة ح بين العلم والذات لا بين الذات ونفسه ولا يلزم ايضا حصول الشيء في نفسه اذ العلم على هذا التفسير ليس بحصول الصورة المساوية للمعلوم في العالم واعلم انه يمكن ان يجاب بوجه اخر وهو ان يقال لا نسلم امتناع اضافة الشيء الى نفسه فانا نقول ذاتي وذلك يقتضي ان المنتسبين شيء واحد سلمناه لكن المغايرة حاصلة فيما نحن بصدده لان كل شخص فانه يزيد على ماهيته الكلية بقيد زائد وهو التشخص فيكون هناك امران احدهما الماهية الكلية والاخر التشخص ويحصل من مجموعهما ذات واحدة فاذا جعلنا العاقل هو الذات المركبة من والمعقول كل واحد من جزئيها اعني الماهية الكلية والتشخص حصلت

المغايرة بين العاقل والمعقول وبهذا الاعتبار يصح ان يقال ذاتي وذلك بان يكون المضاف
احد ما ذكرنا من الامرين والمضاف اليه هو المجموع الحاصل منهما قال الثاني
ان علمه الى اخره اقول هذا هو الوجه الثاني لمنكري العلم وتوجيهه ان الباري تع
لو كان عالما فاما ان يكون علمه بنفس ذاته او زايدا عليه والقسمان باطلان اما الاول فلما يجي
في الفرع الثاني واما الثاني فلانه لو كان زايدا على ذاته لزم كون البسيط قابلا وفاعلا والتالي
باطل بيان الشرطية انه لو كان زايدا على ذاته تع لكان ممكنا لانه صفة قائمة بذات الباري تع
ومفتقرة اليه فكان له موثر والموثر فيه ليس الا ذات الباري تع فيكون الباري تع فاعلا
للعلم وقابلا له معا وهو محال لما مر في بحث العلة والمعلول والجواب عنه ان يقال
لا نسلم امتناع كون البسيط قابلا وفاعلا وقد مر الكلام فيه قال الثالث لو كان
العلم الى اخره اقول تقرير هذا الوجه ان يقال العلم اما ان يكون صفة كمال
او لا وايا ما كان وجب سلبه عن الله تع اما على الاول فلانه يلزم ان يكون الله تع ناقصا في نفسه
كاملا بغيره وانه محال واما على الثاني فلان كل ما لا يكون صفة كمال وجب تنزيه الله تع عنه
وتوجيه الجواب ان يختار كون العلم صفة كمال ولا يلزم منه ان يكون كماله بسبب اتصافه بالعلم
بل ذاته تع كامل في نفسه وكمال علمه انما يكون لكونه صفة قائمة بذاته وتحقيقه ان صفة
الكمال اذا كانت ناشية عن الذات كان ذلك غاية كمال الذات والنقصان انما يكون ناشيا
عن منفصل قال فرعان الى اخره اقول يتفرع على كونه تع عالما مسائل
الاول انه تع عالم بكل المعلومات على ما هي عليه من كونه جزئيا او كليا ومن كونه واجبا او ممكنا
او ممتنعا لما ان المقتضي لعالميته ذاته ونسبة ذاته الى جميع المعلومات على السوا فلو كان
عالما بالبعض وجب ان يكون عالما بالكل والا لزم التخصيص من غير مخصص
لا يقال المخصص الارادة لان ارادة الشي تتوقف على العلم به وزعم بعض الفلاسفة
انه لا يعلم الجزئيات على وجه جزئي بل على وجه كلي والعلم على الوجه الكلي ان يعلم الشي
بما له من المعاني الكلية دون ان يتعلق بزمان معين كما يعقل خسوف جزئي بانه يوجد
وصول الشمس الى موضع كذا والقمر الى موضع كذا في تاريخ كذا حال ما يكون الارض حايلة

بينه وبين الشمس الى ان هذا الخسوف حاصل الان او حصل فيما مضى او سيحصل وكما
يعقل جلوس معين بانه جلوس انسان طويل كانت عالم عند طلوع الشمس يوم كذا في شهر
كذا في موضع يكون بينه وبين خط الاستواء او المشرق او المغرب مقدار كذا لا ان هذا الجلوس
واقع او واقع الان او سيقع ومثل هذه العلوم لا تتغير بتغير المعلوم فان هذه العلوم حاصلة
قبل حصول الخسوف والجلوس ومعهما وبعدهما بخلاف ما اذا تعلقت بزمان معين فانها
تتغير بتغيره اذا تقرر ذلك فنقول احتج الفلاسفة بان الله تع لو علم الجزئيات على وجه جزئي
لزم احد الامرين وهو اما الجهل او التغير في صفات الله تع والتالي محال بيان الشرطية انه تع
لو علم كون زيد في الدار في زمان معين فعند خروجه منها ان بقي العلم الاول لزم الجهل
وان لم يبق لزم التغير والجواب عنه منع الشرطية وما قيل في بيانها ضعيف لان عدم ذلك العلم
لا يوجب الا تغير اضافة مخصوصة بين علمه وبين ذلك المعلوم لان كونه عالما بذلك المعلوم
اضافة بين المعلوم وبين علمه فعند تغير ذلك المعلوم تتغير تلك الاضافة والتغير في
الاضافات لا يوجب تغير الذات والصفات قوله وقيل لا يعلم الى اخره اقول
زعم قوم انه تع لا يعلم غير المتناهي بوجهين الاول ان ما لا يتناهى ليس بمتميز وكل معلوم متميز
ج ينتج ما لا يتناهى ليس بمعلوم اما الكبرى فظاهرة واما الصغرى فلان كل ما كان متميزا مغيره خارج
عنه وكل ما كان غيره خارجا عنه كان متناهيا فلو كان غير المتناهي متميزا كان متناهيا وهو مح
والوجه الثاني انه لو كان عالما بغير المتناهي لكان علوم غير متناهية والتالي باطل بيان الشرطية
هو ان العلم بكل معلوم مغاير للعلم بمعلوم اخر لانه يمكن ان يعقل كون الشي عالما بشي مع الجهل
بكونه عالما بغيره والمعلوم مغاير لما ليس بمعلوم فح يلزم ان يكون هناك علوم غير متناهية
واما بطلان التالي فاما لاستحالة وجود غير المتناهي في الخارج لما تقدم واما لانعقاد الاجماع
على انتفاء العلوم الكثيرة عن ذاته لان مذهب الحكماء في هذه المسئلة لا يزيد على مذهبين
احدهما ان الله تع عالم بعلم والاخر انه ليس عالما بالعلم فلو قلنا انه عالم بعلمين او اكثر كان
ذلك قولا خارقا للاجماع واما قول ابي سهل الصعلوكي انه تع عالم بعلوم غير متناهية فلا يعتد به
لكونه مسبوقا بهذا الاجماع فيكون حجة عليه والجواب عن الاول ان يقال ان عنيتم بقولكم كل معلوم

متميز ان جميع المعلومات من حيث هي متميزه فالكبرى ممنوعة وان عنيتم ان كل واحد من
المعلوم متميز فالكبرى مسلمة ولكن ذلك لا يفيدكم المطلوب لان اللازم حينئذ ان غير المتناهي
لا يكون فردا واحدا من المعلومات ولا نزاع فيه والجواب عن الثاني منع الملازمة قوله العلم
بكل معلوم يغاير العلم بمعلوم اخر ممنوع وما ذكرتم في بيانه لا يدل على تغاير العلمين بل
على تغاير النسب والتعلقات وذلك انما يستلزم كون المتعلق وهو المعلوم وكون التعلق بينه
وبين العلم غير المتناهيين ولا امتناع في عدم تناهي الامور الاعتبارية والعدمية قوله
الثاني الى اخره اقول اختلف الناس في ان الله تعالى هل هو عالم بالعلم او لا
وان علمه مغاير لذاته فذهب اصحابنا الى انه تعالى عالم بعلم مغاير لذاته وذهبت
المعتزلة الى نفي العلم وساير الصفات الحقيقية وقالوا ان الله تعالى عالم بلا علم بل بالذات
وقادر بلا قدرة بل بالذات فذهب بعض الفلاسفة الى ان علمه عين ذاته على معنى ان علمه
متحد بذاته ونسب هذا المذهب الى المشائين وهم اصحاب ارسطو وكذا الكلام في القدرة
والحيوة احتج اصحابنا بوجهين احدهما على مغايرة العلم وغيره من الصفات لذاته والثاني
على مغايرة العلم فقط تقرير الوجه الاول ان البديهة تحكم بالفرق بين قولنا ذاته وبين
قولنا ذاته عالم او قادر فان الاول لمجرد الموصوف والثاني هو الموصوف مع الصفة
ولو كان المفهوم من علمه عين المفهوم من ذاته لما كان كذلك ولهذا فانا نعلم بوجود
ذات الله تعالى ونفتقر الى دليل يدل على وجود علمه وقدرته وتقرير الوجه الثاني ان تعلق العلم
اما ان يكون عبارة عن اضافة مخصوصة بين العالم والمعلوم كما هو مذهب بعض المتكلمين
ومختار الامام في بعض تصانيفه وقد اعترف ابو هاشم وابو علي بهذا الزايد
ولكن يسميانه العالمية لا العلم فلا نزاع في المعنى واما ان يكون عبارة عن صفة حقيقية تقتضي
اضافة بينه وبين المعلوم كما هو مذهب اكثر الاشاعره واما ان يكون عبارة عن صور المعلومات
القايمة بانفسها في الخارج وهي المثل الافلاطونية فان افلاطون ذهب الى ان لكل معلوم
مثالا في الخارج قايما بنفسه اذا التفتت اليها النفس ادركتها واما ان يكون عبارة عن صور
المعلومات القايمة بذات العالم كما هو مذهب جمهور الحكماء وعلى كل تقدير من هذه التقادير

يكون مفهوم العلم مغاير المفهوم ذات الله تعالى وهو المطلوب واما ما ذكره الفلاسفة من الاتحاد
ففساده ظاهر من الدليل الذي ذكرنا على بطلان اتحاد الاثنين قوله احتجوا بوجوه
الى اخره اقول احتج منكروا الصفات بوجوه اما الفلاسفة فاحتجوا بان القول
بالصفات يودي الى ان يكون الباري تعالى قابلا للشيء وفاعلا له وهو محال لان الصفات لما كانت
مفتقرة الى الموصوف كانت ممكنة ولا موثر لها الا الذات الموصوف اعني الواجب لذاته فيكون
ذات الواجب فاعلا للصفات وقابلا لها وانه محال والجواب منع استحالة كون البسيط قابلا
وفاعلا على ما سبق في بحث العلة والمعلول واما المعتزلة فقد تمسكوا في نفي الصفات بوجوه
الاول انه لو قامت بذات الله تعالى صفات لكانت اما قديمة او حادثة والثاني بقسميه باطل
اما كونها قديمة فلوجهين احدهما ان القول به يودي الى كثرة القدماء وتعددهم وذلك
كفر بالاجماع المسلمين الا ترى ان الله تعالى حكم بكفر النصارى في قوله لقد كفر الذين قالوا ان الله
ثالث ثلاثة لاثباتهم الاقانيم الثلثة اي الصفات الثلث وهي الوجود والعلم والحيوة
فاذا لزم الكفر من اثبات ثلاث صفات فلزومه من اثبات ثمان صفات كما هو مذهب بعض
المتكلمين او تسع صفات كما هو مذهب آخرين كان اولى والصفات الثمانية هي الحيوة
والقدرة والعلم والارادة والسمع والبصر والكلام والبقاء والتسع هي هذه الثمانية
مع التكوين وثانيهما انه لو كانت الصفات قايمة بذات الله تعالى قديمة لشاركتها الذات
في القدم الذي هو وصف ثبوتي وامتازت عنها بخصوصيته فيكون كل واحد من الذات
والصفة مركبة من المشترك والمميز فيلزم تركب الواجب لذاته وهو محال والذي يدل على
ان القدم وصف ثبوتي هو انه عبارة عن نفي العدم السابق ونفي النفي ثبوت واما بطلان
كون الصفات حادثة فلاستلزامه قيام الحوادث بذات الله تعالى وهو محال والجواب
ان نختار كون الصفات قديمة ولا نم ان كثرة الصفات القديمة يوجب الكفر بل الموجب للكفر
كثرة الذوات القديمة والباري تعالى انما كفر النصارى لانهم وان سموا الاقانيم صفات الا انهم
قايلون في الحقيقة بكونها ذوات وذلك لانهم اعتقدوا ان اقنوم الكلمة اي العلم انتقل
من ذات الله تعالى الى بدن عيسى عليه السلام وصار معه هيكلا مخصوصا والشيء الذي ينتقل من ذات

الى اخرى كون ذاتا لا صفة قوله ولزم التركيب قلنا لا نم فان القدم امر عدمي لما تعلم والاشتراك
في العدميات لا يوجب التركيب ثم قوله القدم عبارة عن نفي المسبوقية بالعدم والمسبوقية
امر وجودي سلمنا كونه وصفا ثبوتيا لكن الاشتراك فيه لا يوجب التركيب لكونه اشتراكا في امر
عارض والاشتراك في العوارض لا يوجب التركيب قوله الثالث عالميته تع
اقول هذا الوجه والذي بعده من الوجوه التي تمسكت بها المعتزلة وتقرير هذا
الوجه ان يقال لو كان عالمية الله واجبة لذاته تع لم يكن معللة بالعلم والمقدم حق اما الشرطية
فظاهرة واما حقية المقدم فلان العالمية لو كانت جايزة لجاز خروجه تع عن العالمية وهو
محال وكذا الكلام في القادرية المعللة بالقدرة والحيية المعللة بالحيوة وتوجيه الجواب
ان يقال الوجوب يطلق على معنيين احدهما الوجوب بالذات والاخر الوجوب بالغير
فان عنيتم بالوجوب في هذا الموضع المعنى الاول فلا نسلم حقية المقدم لان العالمية عندنا
واجبة بالعلم لا لذاتها والعلم ايضا واجب لا لذاته بل لاقتضاء ذات الواجب اياه وان
عنيتم المعنى الثاني فلا نسلم صدق الشرطية فان الواجب انما يستغني عن العلة اذا كان واجبا
لذاته واما اذا كان واجبا لغيره فلا قوله الرابع لو زاد الى اخره اقول
تقرير هذا الوجه ان يقال لو كان علم الله تع وقدرته امرا زايدا على ذاته لكان الله تع محتاجا
في ان يعلم الاشياء ويقدر عليها الى الغير وهو العلم والقدرة والحاجة على الله تع محال
وتوجيه الجواب ان يقال ان كان العلم والقدرة عبارتين عن نفس التعلق بين العالم والمعلوم
والقادر والمقدور فلا افتقار الى الغير يكون ممنوعا لان الموجب للعلم والقدرة نفس الذات
وان كان عبارة عن الصفة المقتضية للتعلق فنقول ان اردتم بالاحتياج كونه تع مفتقرا في تعلق
العلم بالمعلومات الى صفة العلم وفي تعلق القدرة بالمقدورات الى صفة القدرة فلا نسلم
استحالة هذا الجواز كون ذات الله تع مقتضية للعلم والعلم يكون موجبا للتعلقات العلمية
ومقتضية للقدرة والقدرة يكون مقتضية للتعلقات الايجادية لم قلتم ان ذلك محال
فان النزاع ما وقع الا فيه وان اردتم بالحاجة شيئا اخر فبينوه وههنا وجه اخر في الجواب
وهو منع الشرطية بناء على ان صفات الله تع ليست غير ذاته ولا غيره قال الثالث

في الحيوة



في الحيوة الى اخره اقول اتفق جمهور العقلاء على انه سبحانه وتع حي لكنهم اختلفوا
في الحيوة فذهب الجمهور من الفلاسفة وابو الحسين البصري من المعتزلة الى ان معنى الحي هو
انه لا يمتنع منه ان يعلم ويقدر اعني صحة العلم والقدرة فليس هناك الا الذات المستلزمة لانتفاء
هذا الامتناع وذهب جمهور اصحابنا الى انها صفة حقيقية قايمة بالذات مقتضية لصحة
العلم والقدرة واحتجوا على ذلك بانها لو لم يكن صفة حقيقية لزم الترجيح بلا مرجح لان ذات الباري تع
تساوي ساير الذوات في الذاتية ثم ذات الباري يصح عليه العلم والقدرة وبعض الذوات
كالجمادات لا يصح عليها ذلك فلولا اختصاص ذات الباري بما يقتضي هذه الصحة لكان
حصول هذه الصحة له دون غيره ترجيحا بلا مرجح واجاب المصنف عن هذا الدليل اولا
بان ما ذكرتم منتقض باتصاف ذاته تع بتلك الصفة المقتضية لصحة العلم والقدرة مع عدم
ما لاجله صح الاتصاف والا لعاد الكلام اليه ويتسلسل وثانيا بانا لا نسلم انه لولا اختصاص
الواجب بما يقتضي صحة العلم لزم الترجيح من غير مرجح وانما يلزم ذلك لو لم يكن ذاته مخالفة لساير
الذوات بالحقيقة وهو ممنوع فجاز ان يكون ذاته المخصوصة كافية في اقتضاء صحة العلم
والقدرة فلا حاجة الى امر زايد والى الجواب الاول اشار بقوله وينتقض باتصافه بتلك
الصفة والى الثاني بقوله ويندفع بان ذاته المخصوصة كاف في الاقتضاء ومن هذا يتبين
توهم من جعل قوله ويندفع جوابا عن النقض مع ان صريح لفظ المحصل يدل على ما قررناه قال
الرابع في الارادة الى اخره اقول اتفق الجمهور على ان الله تع مريد لكنهم اختلفوا في معنى
ارادته فقال الحكماء هي علمه بانه كيف ينبغي ان يكون نظام العالم حتى يكون على الوجه الاكمل
وسموها عناية وبعبارة اخرى هي علم الله تع بما هو الاحسن الاكمل من كل نوع مع صدوره عنه
وقال ابو الحسين البصري انها عبارة عن علم الله تع بما في الفعل من المصلحة الداعية الى الايجاد
وهذا يشعر بان الارادة مغايرة للداعي ضرورة تغاير العلم والمعلوم وقد نقل عنه ايضا
ان الارادة هي الداعي في الغايب وزايد عليه في الشاهد وقال النجار ان معنى كون الله تع
مريدا انه غير مغلوب ولا مكره وقال الكعبي ان معناه في افعال نفسه علمه بها وفي افعال غيره
كونه امرا وعند اصحابنا وابي علي وابي هاشم من المعتزلة ان الارادة صفة حقيقية قايمة

بذاته تعالى والعلم والقدرة مرجحة لبعض مقدوراته على بعض لتا ايا وجدنا
بعض افعال الله متقدمة وبعضها متاخرة مع ان ما تقدم كان يجوز في العقل ان يتاخر وما
يتاخر يجوز في العقل ان يتقدم واذا كان كذلك افتقر ذلك التقدم والتاخر الى مخصص
ومرجح فذلك المرجح اما القدرة او العلم او صفة اخرى لا جايز ان يكون هو العلم لان العلم
بالوقوع تابع للوقوع فلو كان الوقوع تابعا لذلك العلم لزم الدور ولا جايز ان يكون هو
القدرة لان خاصية القدرة الايجاد وذلك بالنسبة الى جميع الاوقات على السوية
ولان شان القدرة التاثير والايجاد والمفهوم من كون الشي موثرا وموجدا غير المفهوم
من كونه مرجحا ومخصصا لان الايجاد يتوقف على الترجيح والتخصيص فثبت انه لا بد من شي
اخر يكون مخصصا ومرجحا ولا شك ان الحيوة والكلام والسمع والبصر لا يصح كذلك
لان الحيوة كالقدرة في تساوي النسبة والسمع والبصر كالعلم في التبعية والكلام لا تعلق
له بالايجاد فلا بد من اثبات صفة اخرى خاصيتها الترجيح والتخصيص وهي المسماة بالارادة
قال لا يقال امكان وجود كل حادث الى اخره اقول لما فرغ
من تقرير الدليل ذكر عليه اعتراضين تقرير الاول ان يقال لا نسلم ان وجود المقدورات
في اوقات معينة يحتاج الى مرجح ولا نسلم ان تقدم المتاخر وتاخر المتقدم جايز فان من
الجايز ان يكون كل حادث مخصوصا بوقت دون وقت بعينه او بعلة امالم يوجد
لامتناعه وايضا جاز ان يكون وجود هذه الحوادث العنصرية في عالمنا مشروطا بالحركات
الفلكية والاتصالات الكوكبية بان يكون البارئ تعالى مع كل حركة معينة واتصال مخصوص
علة لحدوث معين فقبل وجود ذلك الاتصال يمتنع ذلك الحادث وتقرير الاعتراض الثاني
ان يقال سلمنا انه لا بد من مخصص ولكن لا يجوز ان يكون ذلك المخصص هو العلم قوله العلم
بالوقوع تابع للوقوع فلا يكون مرجحا للوقوع قلنا نحن لا نقول ان المرجح للوقوع هو العلم
بالوقوع بل العلم انما يكون مرجحا لاحد الوجهين احدهما ان يعلم ان الحادث المعين سيوجد
في وقت معين وكلما علم الله تعالى يستحيل خلافه واذا كان كذلك كان علم الله تعالى بانه سيوجد
في الوقت الفلاني كافيا في الترجيح وثانيهما ان حدوث الشي في وقت معين قد يستلزم مصلحة

لايكون

لا يكون في غيره فعلم الله تعالى باستلزامه للمصلحة يكون مرجحا لحدوثه فيه لان خلاف الاصلح
يستحيل وقوعه فظهر بما ذكرنا ان قوله مرجحة خبر للمبتدا الذي هو علمه في قوله او علمه تعالى
ولا يتعلق بقوله وامكان وجود كل حادث كما سبق الى بعض الاوهام قال
لانا نقول الممتنع لا يصير ممكنا اقول لما فرغ من الاعتراض شرع في الجواب
وتوجيه الجواب عن الاعتراض الاول ان يقال اما وجه افتقار المقدورات الى المخصص فقد
تقدم واما السند الاول وهو اختصاص امكان الحادث بوقت معين فباطل لانه لما صح
امكان وقوع الفعل في وقت معين وجب ان يكون ممكنا في كل الاوقات اذ لو كان ممتنعا ثم صار
ممكنا لزم انقلاب الشي من الامتناع الى الامكان وانه محال ولا لجاز انقلابه الى الواجب
ايضا وذلك يوجب انسداد باب الصانع ولقايل ان يقول ان العالم ممتنع الوجود في الازل
ثم صار ممكن الحصول في لا يزال وذلك يدل على جواز انقلاب الممتنع ممكنا فان اجيب بان
المحال انما هو وجود الفعل الازلي وذلك ثابت دايما واما الفعل في ما لا يزال فهو ممكن
وهذا الامكان ثابت دايما فلا انقلاب فنقول اذا جاز ذلك فلم لا يجوز ان يكون وجود الحادث
المعين ممتنعا في وقت معين وممكنا في اخر ولا يزول ذلك الامتناع ولا هذا الامكان ولا يلزم
الانقلاب واما السند الثاني وهو اسناد الحوادث الى الاتصالات الفلكية فلا يغني
عن الارادة لانا ننقل الكلام الى تلك الاتصالات والحركات والاوضاع التي هي شرط لحدوث
الحوادث العنصرية ونقول ان الافلاك لكونها بسيطة كان جميع الاوضاع بالنسبة اليها
متساوية وكما امكن حركتها على وجه يودي الى اتصال يوجب حدوث حادث معين امكن
ان يتحرك ايضا على وجه لا يودي الى ذلك وكذا يمكن ان يتحرك بحيث يصير المنطقة دايرة اخرى
بان يتحرك مثلا من الجنوب الى الشمال ومن الشمال الى الجنوب ويكون منطقتها على وضع
الدايرة المارة بالاقطاب الاربعة وكذا يمكن ان يكون الكواكب المركوزة في جانب من الفلك
مركوزة في جانب اخر غير الذي هي فيه واذا كان كذلك لزم افتقار تلك الاتصالات والاوضاع
المعينة الى مخصص ويجب الانتهاء الى الارادة دفعا للتسلسل واعلم ان تعليل امكان
الحركة على وجه اخر بالبساطة غير واضح لان البساطة لا تستلزم تساوي جميع الاوضاع

والحركات بالنسبة الى البسيط فالاولى ترك هذا التقليل وتوجيه الجواب عن الاعتراض
الثاني ان يقال في جواب السند الاول ان العلم بان الشي سيوجد تابع لكونه بحيث
سيوجد فكونه بحيث سيوجد لو كان لاجل ذلك العلم لزم الدور وفي جواب السند
الثاني اما ستقيم الدلالة على ان رعاية الاصلح غير واجبة على الله تع بل افعال الله تع
يمتنع ان يكون معللة بالمصالح قال احتج المخالف الى اخره اقول
احتج المنكرون لكونه تع مريدا بانه لو كان مريدا فاما ان يريد لغرض او لا لغرض وكلاهما محال
اما الاول فلان من كان فعله لغرض كان مستكملا بذلك الغرض والمستكمل بالغرض ناقص
الذات وهو على الله تع محال واما الثاني فلانه عبث وهو على الله تع محال ولانه يفضي الى الترجيح
من غير مرجح والجواب انا نختار القسم الثاني قوله يلزم العبث قلنا لا نسلم فان ارادة
الله تع لذاته تقتضي التعلق بايجاد الشي المعين في وقت معين ولا يلزم منه نفي الاختيار
لما تقدم واما الترجيح من غير مرجح فقد عرفت جوازه في حق القادر قال فرع
ارادته غير محدثة الخ اقول ارادة الله تع اما ان يكون قديمة قايمة بذات الله تع
وهو قول اصحابنا واما ان يكون حادثة وعلى هذا التقدير اما ان يكون قايمة بنفسها لا في محل
وهو قول بعض المعتزلة واما ان يكون قايمة بذات الله تع وهو قول الكرامية احتج اصحابنا
بوجهين الاول ان الارادة لو كانت حادثة لافتقرت الى ارادة اخرى لما بينا ان احداث
الشي وخلقه لا يصح الا بالارادة ولو افتقرت تلك الارادة الى ارادة اخرى لافتقرت
الارادة الاخرى الى ارادة ثالثة وهلم جرا فيلزم تسلسل ارادات الى غير النهاية وانه محال
الوجه الثاني ان ارادة الله تع لو كانت حادثة فاما ان يكون قايمة بنفسها او قايمة بذات الله تع
والثاني محال بقسميه اما الاول فلوجهين احدهما ان قيام العرض بنفسه لا في محل غير معقول
ولو جاز ذلك لجاز قيام سواد وبياض وغيرهما لا في محل وثانيهما ان ذوات الحيوانات يصح
عليها صفة الارادة فلو وجدت ارادة لا في محل كانت نسبة تلك الارادة الى ذات الله تع
كنسبتها الى ساير الذوات والقول باختصاصها بذات الله تع دون غيره يكون ترجيحا من غير
مرجح فان قيل ذات الله تع لا في محل وهذه الارادة ايضا لا في محل فكان اختصاص هذه الارادة

بذات الله تع اولى من اختصاصها بساير الاحياء قلنا كونها لا في محل مفهوم سلبي فلا يجوز ان يكون
علة للاختصاص لان السلب لا يكون علة للثبوت واما بطلان القسم الثاني فلما تقدم من
ان ذاته تع يمتنع ان يكون محلا للحوادث قال الفصل الثاني في ساير الصفات
الى اخره اقول لما فرغ من اثبات الصفات التي يتوقف عليها افعال الله تعالى
شرع في اثبات الصفات التي لا يتوقف عليها الافعال والساير ههنا بمعنى الباقي وهذا البحث
مشتمل على مباحث الاول في اثبات السمع والبصر اعلم ان قدماء الفلاسفة انكروا كون الباري تع
سميعا بصيرا واتفق المسلمون على ان الله تع سميع بصير لكنهم اختلفوا في معنى ذلك فقالت
الحكماء الاسلام والكعبي وابو الحسين البصري ان ذلك عبارة عن علمه تع بالمسموعات والمبصورات
حال حدوثهما فعلى هذا يكون السمع والبصر عبارتين عن علم خاص وقال جمهور الاشاعرة
والمعتزلة والكرامية انهما صفتان متغايرتان للعلم زايدتان على الذات ثم لاصحابنا في اثبات السمع
والبصر مسلكان احدهما هو الاستدلال بالادلة النقلية وهو قوله تع انني معكما اسمع
وارى وقوله تع حكاية عن ابرهيم لم تعبد ما لا يسمع ولا يبصر وقوله تع وهو السميع العليم
وقوله تع انك انت السميع العليم الى غير ذلك من الايات فان هذه الحجج دلت على انه تع سميع بصير
وليس في العقل ما يصرفها عن الظواهر ويوجب تاويلها فوجب الاقرار بها واعلم ان هذه الحجج انما
دلت على كونه تع سميعا بصيرا ولم يدل على مغايرتهما العلم ولهذا لم يتعرض المصنف للمغايرة
واكتفى بمذهب الحكيم واكثر الاصحاب احتجوا على ذلك بالدليل العقلي واليه اشار بقوله وتقرير
اخره وتقريره ان يقال لو لم يتصف الله تع بالسمع والبصر لكان ناقصا والتالي محال بيان الشرطية
ان الله تع حي وكل حي يصح اتصافه بالسمع والبصر وكل من صح اتصافه بصفة فلو لم يتصف بها
كان متصفا بضدها فلو لم يكن الله تع سميعا بصيرا كان متصفا بالصمم والعمى وذلك نقص
قال المصنف وهذا الدليل اقناعي لا برهاني لان الخصم ان يقول لا نسلم ان كل حي صح اتصافه
بالسمع والبصر والقياس على الشاهد لا يفيد القطع لجواز ان يكون حيوة الباري تع مخالفة
لحيوتنا وبتقدير الاشتراك جاز ان يكون ماهية الباري تع غير قابلة للاتصاف بهما وايضا لا نسلم
ان عدم اتصاف الحي بهما نقص قوله لان من لم يتصف بصفة اتصف بضدها قلنا ان اريد

بضد الصفة عدمها كان معنى هذا الكلام ان من لم يتصف بصفة اتصف بعدمها وهو حق
ولكن لا نسلم استحالة اتصاف البارى بعدم السمع والبصر وكونه نقصا فانه عين النزاع وان
اريد بالضد معنى وجودى مناف لتلك الصفة فلا نسلم ان السمع والبصر ضدا بهذا المعنى
واما الصمم والعمى فلا نسلم وجودهما قال احتج المخالف بوجهين الى اخره اقول
احتج المخالف بوجهين تقريره الاول ان يقال لو كان البارى تعالى سميعا بصيرا لكان سمعه وبصره اما
قديمين او حادثين والثانى محال اما الاول فانهما لو كانا قديمين لزم قدم المسموع والمبصر ايضا
لاستحالة وجود السمع بلا مسموع والبصر بلا مبصر وذلك يستلزم قدم العالم وهو باطل
عندكم واما الثانى فلانهما لو قاما بذات الله تعالى لزم كونه محلا للحوادث وان قاما بغير ذات الله تعالى
كان صفة للشى قائمة بغيره وان قاما لا فى محل لزم قيام العرض بنفسه والكل محال والجواب
ان يقال لم لا يجوز ان يكونا قديمين قوله يلزم قدم المسموع والمبصر ممنوع لان السمع والبصر
صفتان يقتضيان التعلق بالمرئى والمسموع بشرط حضورهما ووجودهما فيكون الصفة
قديمة والتعلق حادثا كما فى العلم ولا استحالة فيه الوجه الثانى ان السمع والبصر لا يحصلان
الا مع تاثر الحاسة لان الابصار انما يحصل بحصول صورة المرئى فى العين والسمع بوصول
الهواء الحامل للصوت الى الصماخ فهما اما ان يكونا نفس ذلك التاثر او ادراكا مشروطا
بالتاثير وذلك على الله تعالى محال لانه من صفات الاجسام والجواب لا نسلم انهما لا يحصلان
الا بتاثر الحاسة اما الابصار فلما تقدم من ان انطباع العظيم فى الصغير محال واما السمع
فلان الوصول لو كان شرطا لما سمعنا كلام من يحول بيننا وبينه جدار صلب قال
الثانى فى الكلام الى اخره اقول اتفق المسلمون على كون البارى تعالى متكلما والذى
يدل عليه ما ثبت عندنا بالتواتر والظاهر ان جميع الانبياء والرسل ادعوا على انه امر عباده
بكذا ونهاهم عن كذا واخبرهم بكذا فوجب القطع بكونه تعالى امرا وناهيا ومخبرا ولا معنى
بالمتكلم الا من شانه ذلك فان قيل كيف يمكنكم ان تستدلوا بقول الانبياء والرسل على كونه تعالى
متكلما مع ان نبوة الانبياء لا تثبت الا بعد العلم بكونه تعالى متكلما قلنا لا نسلم ان العلم بصحة
نبوة الانبياء موقوف على العلم بكونه متكلما لانه لما ظهرت المعجزات على وفق دعاويهم

ثبت

ثبت كونهم صادقين سواء علمنا بكونه متكلما او لم نعلم ذلك قال وكلامه ليس
بصوت الى اخره اقول اختلف الناس فى حقيقة كلام الله تعالى فذهب الحنابلة
والكرامية والمعتزلة الى ان كلام الله تعالى هو الحروف والاصوات الدالة على المعانى لكن الحنابلة
والكرامية ذهبوا الى انها قديمة قائمة بذات الله تعالى وذهبت المعتزلة الى انها حادثة قائمة بغير
ذات الله تعالى وقالوا معنى كونه تعالى متكلما كونه موجدا لهذه الحروف والاصوات الدالة على
المعانى فى اجسام مخصوصة وقال ابو هذيل قوله للشى كن عرض حادث لا فى محل وساير
كلامه عرض حادث فى جسم من الاجسام وذهب اصحابنا الى ان كلام البارى تعالى مفهوم هذه
الالفاظ المسمى بالكلام النفسى وهو المعنى القائم بذات الله تعالى المعبر عنه بالعبارات المختلفة
فانا نعلم بالضرورة ان الانسان اذا اراد ان يقول اسقنى ماء فانه قبل ان يتلفظ بهذا اللفظ
يجد فى نفسه طلبا واقتضاء لذلك الفعل وماهية ذلك الطلب مغايرة لذلك اللفظ لان
اللفظ يختلف باختلاف الازمنة والامكنة والطلب لا يختلف باختلافهما ولان اللفظ
لكونه اصطلاحيا يمكن فيه التغير والتبديل بخلاف المعنى الا ترى انه لو اصطلح الواضع
على ان ضرب امر واضرب خبر لكان جائزا ولو كان حقيقة الطلب يمكن ان ينقلب خبرا وبالعكس
لكان محالا ومغايرة للعلم ايضا لان الكلام والعلم قد يتخالفان ويتناقضان وذلك لان
الانسان حالما يكون عالما بان العالم حادث يمكنه ان يقول فى الذهن العالم قديم مع انه لا يعلم
وايضا الكلام مع قصد الخطاب دون العلم ومغايرة للارادة ايضا لان الله تعالى قد يامر
بما لا يريده فانه تعالى امر ابا لهب بالايمان مع علمه بانه لا يؤمن ويمتنع ان يقال انه مريد للايمان
منه والا لزم ان يكون ارادة الله تعالى مخالفة لعلمه وانه محال والا لما كان علمه مطابقا فان قلت
ان الكلام فى لغة العرب انما يطلق على المركب من الحروف والاصوات فكيف يصح اطلاقه
على البارى تعالى باعتبار المعنى القائم به قلت الكلام قد يطلق على الكلام النفسى ايضا كقول
الشاعر ان الكلام لفى الفؤاد وانما جعل اللسان على الفؤاد دليلا واعلم ان التحقيق انه لا نزاع
بيننا وبين المعتزلة فيما ذهبوا اليه فى المعنى وذلك لانا نقول ان الله تعالى يصح منه ايجاد الحروف
والاصوات فى الاجسام بل جميع المخلوقات واقعة بقدرة الله تعالى فلا يمكننا انكار كونه موجدا

لهما ثم النزاع انما وقع في ان اسم المتكلم هل وضع في اللغة لهذا المعنى ام لا وذلك بحث لغوى والمتكلمون طولوا فيه ولا فايدة فيه والحق ان الاطناب في جميع صفات الله تع قليل الجدوى فان كنه حقيقته الله تع وكنه صفاته محجوب عن العقل قوله فرع خبر الله تع صدق الى اخره ظاهر غنى عن الشرح قال الثالث في البقاء الى اخره اقول ذهب الشيخ ابو الحسن الاشعرى واتباعه الى ان البقاء وهو استمرار الذات صفة قايمة بذات الله تع وهو باق بتلك الصفة وذهب القاضى وامام الحرمين والامام فخر الدين الرازى الى نفى تلك الصفة عنه وان الباري تع باق بذاته واحتج الامام على ابطال مذهب الشيخ ابى الحسن بوجهين تقرير الاول ان يقال لو كان الله تع باقيا ببقاء يقوم بذاته لكان ذلك البقاء باقيا لان ما لا يكون باقيا يستحيل ان يكون موجبا لبقاء غيره واذا كان باقيا فبقاوه اما ان يكون بنفسه او ببقاء اخر والاول محال لاستلزامه افتقار الذات الى الصفة واستغناء الصفة عنها والثاني ايضا محال لاستلزامه التسلسل وتقرير الوجه الثاني ان يقال لو كان كونه تع باقيا بسبب شى غير ذاته لزم ان يكون الواجب بذاته واجبا بغيره وانه محال واعترض بعض المتاخرين على الوجه الاول بان بقا البقاء عين ذاته كما في وجود الوجود فاندفع التسلسل وعلى الثاني بانه لا امتناع في افتقار صفة الماهية الى صفة اخرى لها وهذا ضعيف اما الاول فلان بقاء البقاء لو كان نفس ذاته لزم كون البقاء باقيا بنفسه وقد ابطلناه واما الثاني فلان افتقار وجود الشى الى صفة اخرى له ممتنع لما تقدم وكونه تع باقيا بالبقاء يستلزم ذلك واحتج الشيخ الاشعرى بان الشى حال حدوثه لا يكون باقيا لان البقاء عبارة عن حصول الذات في الزمان الثاني او مشروط به وذلك حال الحدوث محال ثم انها تصير باقية فهذا التجدد والتبدل اما ان يكون في الذات او في غيرها والاول باطل لان الذات الباقية في الزمان الثاني هي الذات الحاصلة في الزمان الاول فتعين ان يكون التبدل في الغير وهو اما ان يكون من عدم الى عدم او لا يكون والاول باطل لان تبدل احدى الحالتين بالاخرى يقتضى ثبوت احدهما فتعين الثاني ولا شك ان عدم البقاء ليس وصفا ثبوتيا فتعين ان يكون البقاء وصفا ثبوتيا ولمانع ان يمنع ان التبدل يستدعى ثبوت احدى الحالتين وسنده النقض الذى يلى واجاب المصنف بنقض اجمالي وهو انه لو صح ما ذكرتم

من الدليل

١٢٧

من الدليل لزم ان يكون الحدوث صفة ثبوتية زايدة على الذات لانا نقول الذات كانت حادثة حال الحدوث ثم حال البقاء وما بقيت حادثة وتبدل احدى الحالتين بالاخرى يستدعى ثبوت احديهما ولا شك ان عدم بقائها حادثة ليس وصفا ثبوتيا فيكون حدوثها ثبوتيا وقد تقدم بطلانه وبالجملة فكما ان الاستمرار حصل بعد ان لم يكن فالحدوث قد زال بعد ان كان فان اقتضى الاول كون الاستمرار زايدا فليقتض الثاني كون الحدوث زايدا والتحقيق ان البقاء سواء كان بقاء الباري تع او بقاء الحوادث امر عقلى لا وجود له في الخارج اما الاول فلان بقا الباري تع عبارة عن امتناع عدمه والامتناع عدمى واما الثاني فلان بقاء الحوادث عبارة عن مقارنة وجودها لزمانين فصاعدا ومقارنة الزمان امر عدمى اما لكونها من النسب والاضافات واما لكونها امرا عقليا كما ذهب اليه المتكلم وايضا البقاء عبارة عن استمرار الذات وهو عدمى لان العدم يوصف بالاستمرار فلو كان ثبوتيا لزم اتصاف العدم بالصفة الثبوتية وهو ممتنع قال الرابع في صفات اخر الى اخره اقول ذهب الظاهريون من المتكلمين الى انه لا صفة لله تع وراء السبعة او الثمانية وهي الحيوة والعلم والقدرة والارادة والسمع والبصر والكلام والثامن البقاء وزعموا ان الوجود عين الماهية والبواقي راجعة اليها او اضافات او سلوب وزاد الشيخ الاشعرى صفات اخرى وهي الاستواء واليد والوجه والعين لقوله تع الرحمن على العرش استوى يد الله فوق ايديهم كل شى هالك الا وجهه ولتصنع على عينى تجرى باعيننا واما غيره من المتكلمين فمنهم من اول هذه الايات كما ذكر المصنف ومنهم من قال لا دلالة على ثبوت هذه الصفات ولا على نفيها فالاولى التوقف وتفويض علمها الى الله تع اقتداء بالسلف قال الخامس في التكوين الى اخره اقول ذهب قوم من حنفية ما وراء النهر الى ان التكوين صفة الله تع قديمة مغايرة للقدرة وسمى خلقا ايضا واحتجوا على المغايرة بوجهين الاول ان متعلق القدرة قد لا يوجد اصلا بخلاف متعلق التكوين اما الاول فلان الله تع قادر على خلق الشموس والاقمار الكثيرة وهذا العالم لكنه ما خلقها واما الثاني فلقوله تع انما امره اذا اراد شيا ان يقول له كن فيكون والوجه الثاني ان القدرة موثرة في امكان وجود الشى والتكوين موثر في نفس وجود ذلك

ماهيت

الشي واجاب عن هذا الوجه بان القدرة لا تاثير لها في امكان المقدور لان الامكان للممكن
ذاتي له وما بالذات لا يكون بالغير فيكون القدرة موثرة في نفس وجود الاثر والتكوين
هو التعلق الحاصل بين القدرة والمخلوق حال الايجاد ولذلك يترتب عليه وجود المخلوق
على معنى انه كلما يتحقق التكوين يتحقق الوجود كما قال الله تعالى انما امرنا اذا اردناه الاية واعلم
ان قوله والتكوين هو التعلق الى اخره يصح ان يكون جوابا عن الوجه الاول وبيانا لكون التكوين
حادثا وذلك بان يقال ما ذكرتم من الدليل انما يدل على مغايرة التكوين القدرة لا على كونه
صفة حقيقية لجواز ان يكون التكوين عبارة عن التعلق بين القدرة والمخلوق واذا كان
كذلك كان متاخرا عن وجود المخلوق فيكون حادثا قال السادس في انه تعالى
الى اخره اقول قبل الخوض في المقصود لا بد من بيان ان الروية حالة زائدة
على العلم وذلك لانا اذا علمنا شيا علما جليا ثم راينا علمنا بالبديهة تفرقة بين الحالتين مع
حصول العلم فيهما وهذه الحالة الزائدة عند النظر الى ذلك المرئي هي الروية ثم نقول اتفق
اهل السنة على ان الله تعالى يصح ان يرى بمعنى انه ينكشف لعباده ويظهر لهم بحيث يكون نسبة
ذلك الانكشاف الى ذاته المخصوصة كنسبة الابصار الى هذه المبصرات المادية لكنه
يكون مجردا عن ارتسام صورة المرئي عن اتصال الشعاع بالمرئي وعن المحاذات والجهة
والامكان خلافا للمعتزلة في الروية مطلقا والمشبهة والكرامية في خلوها عن المواجهة
والامكان فانهم انما جوزوا روية الله تعالى لاعتقادهم كونه تعالى في الجهة والامكان والمصنف
استدل اولا على اثبات الروية ثم استدل ثانيا على كونها مبراة عن الانطباع والمواجهة
واتصال الشعاع اما الاول فالمعتمد فيه الوجوه السمعية الاول ان موسى سال الروية
في قوله ربي ارني انظر اليك فلو كان الروية ممتنعة لما سالها لان سوال الممتنع يكون عبثا
او جهلا وهو على الانبيا ممتنع وكيف يجوز ان يكون كل واحد من احاد المعتزلة عالما بامتناع
روية الله تعالى وموسى مع علو قدره في الرسالة والنبوة يكون جاهلا به فان قيل لم لا يجوز ان يكون
المسئول بقوله ارني انظر اليك امرا يعينه العلم الضروري بوجوده تعالى واطلاق لفظ
الروية على العلم الجلي مجاز مشهور قلنا ان موسى كان يتكلم مع الله تعالى في ذلك الوقت بلا واسطة

وفي

وفي مثل هذا الوقت يبعد ان يقول يا الهي اظهر لي دليلا اعرف به وجودك الوجه الثاني
ان الله تعالى علق رويته على استقرار الجبل في قوله فان استقر مكانه فسوف تراني واستقرار الجبل
ممكن والمعلق على الممكن ممكن لان بتقدير وجود ذلك الشرط ان لم يحصل المشروط لزم
الكذب في كلام الله تعالى وهو محال فان قيل لا نسلم امكان وجود المعلق عليه لان المعلق عليه استقرار
الجبل حال كونه متحركا اذ الاستقرار في غير حال الحركة واقع فكان يجب حصول الروية لكنها
ما حصلت بالاجماع فالجواب ان المعلق عليه استقرار الجبل مطلقا واستقرار الجبل من حيث
هو ممكن ولا دلالة على ما ذكرتم من التقييد نعم يعلم من هذا التقرير غاية قوله وهو من حيث هو
ممكن الوجه الثالث التمسك بقوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة ووجه
التمسك ان النظر ان كان الروية فقد صح المطلوب وان كان تقليب الحدقة نحو المرئي طلبا
لرويته تعذر حمله هاهنا على ظاهره فلا بد من حمله على الروية من باب اطلاق السبب على المسبب
مجازا والقول بان الى واحد الالاء فان النظر هو الانتظار اي منتظرة نعمة الله تعالى ضعيف لان
الانتظار سبب الغم والاية مسوقة لبيان النعم الوجه الرابع التمسك بقوله تعالى كلا انهم عن ربهم
يومئذ لمحجوبون فان الاية دلت على تخصيص الكفار لكونهم محجوبين عن الرب سبحانه وتعالى وهذا
يقتضي ان يكون المومن مبرا عنه ولا يكون محجوبا قوله واما الثاني اي واما كون الروية مجردة
عن الارتسام وغيره مما ذكرنا فلان الله تعالى منزه عن الجهة والمكان لما تقدم فيمتنع المواجهة
ايضا وعند ذلك يمتنع الارتسام واتصال الشعاع به ايضا لتوقفها على المواجهة والمحاذاة
قال واستدل بان الجسم مرئي الى اخره اقول احتج بعض اصحابنا
على جواز الروية بالمعقول وهو ان الجوهر والعرض قد اشتركا في صحة الروية اما صحة
روية الجوهر فلانا نرى الطويل والعريض فالمشاهد الذي هو الطول اما ان يكون جوهرا
او عرضا والثاني باطل لان العرض لا بد له من محل يقوم به وقد ثبت كون الجسم مركبا من اجزاء
لا يتجزى فمحل ذلك العرض ان كان جزءا واحدا يلزم اتصاف ذلك الجزء بالطول لكن الموصوف
بالطول اكثر مقدارا مما ليس موصوفا به فيلزم ان يكون الجزء الذي هو الطويل قابلا للقسمة
فيلزم انقسام ما لا يتجزى وانه محال وان كان اكثر من جزء واحد لزم قيام العرض الواحد باكثر

من محل واحد وانه محال واما صحة رؤية البعض فلانا نرى السواد والبياض وغيرهما
من الاعراض واذا كان صحة الرؤية مشتركة بينهما وجب ان يكون المصحح للرؤية مشتركا
بينهما لان الحكم المشترك يجب تعليله بعلة مشتركة والمشترك بين الجوهر والعرض
هو الحدوث والوجود والحدوث لا يصح ان يكون علة لصحة الرؤية لان الحدوث
عدمي لما تقدم فلا يصح العلية فتعين ان يكون صحة الرؤية معللة بالوجود والباري
عز اسمه موجود فوجب ان يصح رؤيته لان الاشتراك في العلة توجب الاشتراك في المعلول
واعترض الامام على هذا الدليل بوجوه احدها لا نسلم ان الجوهر مرئي بل المرئي هو الاعراض
قوله الطول مرئي وهو جوهر قلنا لا نسلم ان الطول جوهر فانه عبارة عن تالف الجوهرين
في سمت مخصوص والتاليف عرض فيكون المرئي هو العرض لا الجوهر فان قلت لو كان الطول
عبارة عن التاليف لكان عرضا فمحله اما جزء واحد او اكثر وكلاهما باطل لما مر قلت
الحصر ممنوع لجواز ان يكون محله الجسم من حيث هو جسم واعلم ان في هذا الدليل نظرا
من وجه اخر لانهم يقولون انا نرى الطويل ثم يقولون ان الطويل نفس الجوهر فيكون الجوهر مرئيا
وهذا الكلام مخبط لانه بعد تسليم كون الطول جوهرا لا يلزم منه ان يكون مرئيا لان الطويل
غير الطول فلا يلزم من رؤيته رؤيته الاعتراض الثاني ان صحة الرؤية امر عدمي لانها عبارة
عن امكان الرؤية فلا يحتاج الى علة الاعتراض الثالث ان يقال سلمنا ان الصحة امر وجودي
لكن لا نسلم وجوب تعليل الاحكام المشتركة بعلل مشتركة فان الاشياء المختلفة لا تمتنع
اشتراكها في لازم واحد كما ان السواد والبياض مشتركان في التضاد الاعتراض الرابع ان
يقال سلمنا ان الاشتراك في المعلول يوجب الاشتراك في العلة لكن لم لا يجوز ان يكون العلة
هي الحدوث او الامكان قوله الامر العدمي لا يصح العلية ممنوع فان العدم جاز ان يكون علة
لعدم اخر وح جاز تعليل صحة الرؤية لكونها عدمية بالحدوث او الامكان العدميين
واعلم ان وضع هذا الاعتراض في الكتاب غير حسن لانه انما ذكر بعد تسليم كون الصحة وجودية
فكانه قال وان سلمنا كون الصحة وجودية لا نسلم كونها وجودية الاعتراض الخامس ان يقال
سلمنا ان العلة هو الوجود المشترك لكن لا يلزم منه صحة رؤية الله تع فان الحكم كما يفتقر فيه

وجود المقتضي يفتقر فيه وجود الشرايط وانتفاء الموانع واذا كان كذلك فلم لا يجوز ان يكون
جهة حصول الرؤية موقوفا على شرط يمتنع تحققه بالنسبة الى ذات الباري كالانطباع والمواجهة
وغيرهما وايضا لم لا يجوز ان ماهية الله او ماهية صفة من صفاته تمنع صحة الرؤية
قال احتجت المعتزلة الى اخره اقول احتجت المعتزلة على نفي الرؤية
بوجوه الاول قوله لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار واعلم انهم يتمسكون تارة بهذه الاية
على انه تع لا يراه احد واخرى على انه يمتنع ان يراه احد وتقرير الوجه الاول ان الاية دلت
على انه لا يدركه شيء من الابصار ولا فرق بين الرؤية والادراك بالبصر ولهذا لا يصح ان يقال
ادركته بعيني وما رايته ولا ان يقال رايته وما ادركته بعيني فيلزم من نفي الادراك بالبصر
نفي الرؤية وهو المطلوب وتقرير الوجه الثاني ان هذه الاية وما قبلها انما ذكرت في معرض
المدح واذا كان نفي الابصار مدحا وكمالا كان الابصار ذما ونقصانا والنقص على الله تع
والجواب من وجهين احدهما ان يقال لا نسلم ان الادراك عبارة عن الرؤية بل انه عبارة عن احاطة
الرؤية فان من راى شيا راى اطرافه ونهاياته قيل انه ادركه على معنى ان رؤيته قد احاطت به
من جميع الجوانب واذا كان كذلك فلا يلزم من نفي الرؤية على سبيل الاحاطة نفي الرؤية مطلقا
لان انتفاء الخاص لا يستلزم انتفاء العام وهذا كما انا نعرف الله تع ولا نحيط بكنه حقيقته
وثانيهما ان يقال سلمنا ان ادراك البصر عبارة عن الرؤية ولكن انما يلزم منه انه تع لا يراه جميع
الابصار ونحن قايلون بموجبه فان الكافرين لا يرون الله تع وذلك لا ينافي رؤيته جميع الابصار
وتحقيقه ان قولنا لا تدركه الابصار نقيض لقولنا تدركه الابصار وقوله تدركه الابصار
يفيد العموم لان الجمع المحلى باللام يفيد الاستغراق فسلبه يفيد سلب العموم لا عموم السلب
قال الثاني قوله تع لن تراني الى اخره اقول والشبهة الثانية للمعتزلة
التمسك بقوله تع لموسى لن تراني ولن للتابيد بدليل قوله تع قل لن تتبعونا واذا ثبت عدم الرؤية
في حق موسى ثبت في حق غيره ايضا لانعقاد الاجماع على عدم الفرق وتوجيه الجواب
ان يقال لا نسلم ان لن للتابيد بدليل قوله تع ولن يتمنوه ابدا مع انهم يتمنونه في الاخرة الشبهة
الثالثة التمسك بقوله تع وما كان لبشر ان يكلمه الله الا وحيا او من وراء حجاب او يرسل رسولا

الاية فان الاية دلت على ان كل من يكلم الله معه فانه لا يراه واذا ثبت عدم الرؤية عند الكلام
ثبت عدم الرؤية في وقت غير الكلام ضرورة انه لا قائل بالفصل والجواب ان الوحي كلام يسمع
بسرعة وليس فيه دلالة على كون المتكلم محجوبا عن نظر السامع او غير محجوب عن نظره الشبهة
الرابعة ان الله تعالى ما ذكر طلب الرؤية في القران الا وقد استعظمه وذم عليه وذلك في ثلث
ايات الاولى واذ قلتم يا موسى لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة فاخذتكم الصاعقة وانتم
تنظرون الثانية يسالك اهل الكتاب ان تنزل عليهم كتابا من السماء فقد سالوا موسى
اكبر من ذلك فقالوا ارنا الله جهرة فاخذتهم الصاعقة الثالثة قال الذين لا يرجون لقاءنا
لولا انزل علينا الملائكة او نرى ربنا لقد استكبروا في انفسهم وعتوا عتوا وهذا الاستعظام
يدل على ان رؤية الله تعالى ممتنعة والجواب عنه لم لا يجوز ان يكون ذلك الاستعظام لاجل
انهم طلبوا الرؤية على سبيل التعنت والعناد بدليل انه استعظم ايضا طلبهم لانزال
الملائكة ولا نزاع في جواز ذلك الا انهم لما طلبوه على سبيل العناد ذمهم الله تعالى على ذلك فكذا
في سؤال الرؤية قال الخامس ان الابصار الى اخره اقول هذه
هي الشبهة الخامسة وتقريرها ان يقال لو صح رؤية الله تعالى لرايناه الان والتالي باطل فالمقدم
مثله بيان الشرطية يتوقف على مقدمة وهي انه يجب حصول الابصار عند حصول الامور
الثمانية الاول سلامة الحاسة الثاني كون الشيء بحيث يكون جائز الرؤية الثالث ان يكون
مقابلا للرائي او في حكم المقابل فالاول كالجسم المحاذي للرائي والثاني كالاعراض المرئية فانها
ليست في مقابلة الرائي اذ العرض لا يكون مقابلا للجسم ولكنها حالة في الجسم المقابل للرائي
فكان في حكم المقابل وكالصور المحسوسة في المراة فان الانسان يرى وجهه في المراة ويستحيل
ان يكون مقابلا لنفسه الا ان الشعاع يخرج من الحس الى المراة ثم ينعكس من المراة الى الوجه
فيكون الوجه جاريا مجرى المقابل لنفسه الرابع ان لا يكون المرئي في غاية القرب الخامس
ان لا يكون في غاية البعد السادس ان لا يكون في غاية الصغر السابع ان لا يكون في غاية
اللطافة الثامن ان لا يكون بين الرائي والمرئي حجاب وانما وجب حصول الابصار عند
حصول الامور الثمانية اذ لو لم يجب لجاز ان يحضر بحضرتنا جبال عالية وشموس مضيئة

ونحن لا نراها وذلك سفسطة اذا تقرر ذلك فنقول اما الشرط الستة الاخيرة فلا يمكن
اعتبارها الا في رؤية الاجسام والله تعالى ليس بجسم فلا يمكن اعتبار هذه الشرايط في رؤيته
فعلى هذا لو صحت رؤيته وجب ان لا يعتبر في حصول رؤيته الا امران سلامة الحاسة وكونه
بحيث يصح ان يرى وهذان الشرطان حاصلان الان فثبت انه لو صحت رؤيته لوجب
ان نراه الان ولما لم يكن الامر كذلك لزم عدم صحة الرؤية والجواب عنه من وجهين الاول
انا لا نسلم وجوب الرؤية عند حصول الشرايط الثمانية واليه اشار بقوله او لم يكن واجبة
الحصول قوله والا لجاز ان يكون بحضرتنا جبال لا نراها قلنا لا نسلم انتفاء الجواز غايته ما في الباب
انه غير واقع لكن عدم الوقوع لا يستلزم عدم الجواز لجميع الامور العادية فانا نعلم قطعا ان
ما دجلة لم ينقلب دما ولا ههنا مع امكان ذلك والذي يدل على عدم الوجوب هو انا نرى
الجسم الكبير من البعيد صغيرا وليس جميع اجزائه بمرئي والا لرايناه كبيرا فالمرئي بعض
الاجزاء دون البعض مع ان تلك الشرايط حاصلة بالنسبة الى الاجزاء الغير المرئية حسب
حصولها بالنسبة الى المرئية الوجه الثاني ان يقال سلمنا ان حصول هذه الشرايط يقتضي
وجوب رؤية الشاهد لكن لا نسلم انها توجب رؤية الله تعالى فان ماهية الله مخالفة لماهية غيره
والمختلفان بالماهية لا يجب اشتراكهما في اللوازم فجاز ان يكون رؤية الباري سبحانه وتعالى متوقفة
على شرط لم يحصل الان مع انه يمكن حصوله في الاخرة لم قلتم بانه ممتنع والمصنف قدم هذا
المنع على الذي قبله ولا يخفى عليك انه لو عكس لكان اولى قال السادس انه تعالى
لا يقبل المقابلة الى اخره اقول هذا اشارة الى وجهين اخرين من حجج المعتزلة
تقرير الاول منهما ان يقال الله تعالى لا يقبل المقابلة وكل مرئي يجب ان يكون مقابلا ينتج الله تعالى
ليس بمرئي اما الصغرى فلان المقابلة من صفات المتحيز والمتمكن واما الكبرى فالضرورة وتقرير
الثاني ان يقال الله تعالى لا يقبل الانطباع في عين وكل مرئي منطبع في الرائي اما الصغرى
فلتوقف الانطباع على المقابلة ولتنزه الباري تعالى عن الصورة والمثال واما الكبرى فلما
تقدم في بحث المشاعر الخمس والجواب من وجهين احدهما منع الكبرى في القياسين ودعوى
الضرورة فيها باطل لاختلاف العقلاء فيه وثانيهما نقض الكبرى بابصار الله تعالى ايانا فان المرئي

ليس متغايراً لذات الله تعالى ولا منطبعاً فيه مع تحقق الابصار وفيه نظر لان المدعى ان الابصار فينا
متوقف على المقابلة والانطباع وليس ابصار الله تعالى ايانا بواسطة العين فلا يتوجه النقض
قال الباب الثالث في افعاله الى آخره اقول لما فرغ من صفات الله تعالى
شرع في افعاله وهذا الباب يشتمل على مسائل الاولى في خلق الاعمال ذهب الشيخ ابو الحسن
الاشعري الى انه لا تاثير لقدرة العبد في مقدوره اصلاً بل القدرة والمقدور واقعان
بقدرة الله تعالى وهذا المذهب يسمى بالجبر قال القاضي ابو بكر الباقلاني ان ذات الفعل واقعة
بقدرة الله تعالى وكونه طاعة كالصلوة او معصية كالزنا واقع بقدرة العبد فان الصلوة حركة
موصوفة بكونها طاعة والزنا حركة موصوفة بكونها معصية فاصل الحركة انما توجد بقدرة الله تعالى
اما وصف كونها طاعة او معصية فانما توجد بقدرة العبد قال امام الحرمين ان الله تعالى يوجد
للعبد قدرة وارادة ثم القدرة والارادة يقتضيان وجود المقدور وهو قول الفلاسفة
ومن المعتزلة قول ابى الحسن البصري وقال الاستاذ ابو اسحق الاسفرايني ان ذات الفعل تقع
بمجموع القدرتين اعني قدرة الله وقدرة العبد وزعم المعتزلة ان العبد يوجد افعاله باختياره
وارادته وهذا المذهب يسمى بالقدر احتجت الاشاعرة على بطلان مذهب المعتزلة بوجوه
ثلثة الاول ان ترك الفعل من العبد اما ان يكون ممكناً او ممتنعاً وايّاما كان بطل قول المعتزلة
اما اذا كان ممتنعاً فظاهر لانه يكون مجبوراً لا مختاراً واما اذا كان ممكناً فلان الفعل حينئذ يحتاج
الى مرجح يوجب رجحان الفعل على الترك والا لزم الترجيح من غير مرجح وذلك المرجح اما ان يكون
من العبد او من الله تعالى والاول باطل والا لزم التسلسل او الانتهاء الى ما يكون المرجح من الله تعالى
والقسم الثاني يستلزم المطلوب لان وجود المرجح يقتضي وجوب ذلك الطرف اذ لو بقي ممكناً
ولم يتوقف وجوده على مرجح آخر لزم الرجحان بلا مرجح وان توقف لم يكن المفروض ولا تمام
المرجح واذا وجب الفعل لزم الجبر لان العبد حينئذ لا يكون مستقلاً بالاختيار وعند ذلك
يبطل مذهب المعتزلة بالكلية لا يقال لو صح هذا الدليل لزم نفي الاختيار عن الله بعين ما ذكرتم
لانا نقول الفرق ظاهر لان ارادة العبد لما كانت محدثة وجب افتقارها الى محدث هو الله دفعاً
للتسلسل ويلزم الجبر بخلاف ارادة الله تعالى فانها لقدمها لا تحتاج الى محدث فلا يلزم الجبر الوجه
الثاني

الثاني لو كان العبد موجداً لافعال نفسه بالاختيار لكان عالماً بتفاصيلها لان الفعل
الاختياري مشروط بالعلم كما مر والتالي باطل لان الفاعل للحركة البطيئة قد يفعل السكون
في بعض الاحياز والحركة في بعضها مع انه لا شعور له بعدد تلك السكنات ولا بعدد الاحياز
وفيه نظر لابتنائه على كون البطؤ لتخلل السكنات وهو ممنوع وعلى تقدير التسليم لا نم عدم
الشعور غايته عدم الشعور بالشعور الوجه الثالث لو كان العبد مختاراً في فعله واراد
تسكين جسم في زمان معين واراد الله تعالى تحريكه فيه فاما ان يقع المرادان معاً او لا يقعا معاً
او يقع احدهما دون الآخر والاقسام الثلثة باطلة اما الاول فلاستلزامه اجتماع السكون
والحركة في الجسم الواحد في زمان واحد واما الثاني فلاستلزامه رفع الحركة والسكون
عن الجسم او عجز الله تعالى او وقوع المرادين اذ المانع من وقوع مراد احدهما وقوع مراد
الآخر واما الثالث فلاستلزامه الترجيح من غير المرجح ضرورة تساوي القدرتين في
الاستقلال بالتاثير فان قيل ان قدرة الله تعالى لما كانت اعم واشمل من قدرة العبد كان
اولى بحصول مراده قلنا قدرة الله تعالى وان كانت اعم لكنها تساوي قدرة العبد بالنسبة
الى ذلك المقدور المعين فلا يكون لتفاوتهما في الامور الخارجة عن هذا المقدور تاثير
في الرجحان بالنسبة الى ذلك المعين ولقائل ان يقول ان القدرة لما كانت قابلة للشدة
والضعف فلم لا يجوز ان يكون قدرة الله تعالى لكونها اقوى من قدرة العبد اولى بالتاثير
كما اذا اراد القادر الضعيف تحريك جسم واراد القوي تسكينه فانه يحصل مراد القوي
قال احتجوا بالمعقول والمنقول الى آخره اقول احتجت المعتزلة
على ان العبد له اختيار بالمعقول والمنقول اما المعقول فهو ان العبد لو لم يكن مختاراً
في فعله لقبح تكليفه والتالي باطل بالاجماع بيان الشرطية ان فعل العبد اذا كان بخلق الله تعالى
فان خلقه الله تعالى فيه كان واجب الحصول وان لم يخلقه الله تعالى فيه كان ممتنع الحصول وايّاما
كان يقبح تكليفه كما يمتنع تكليف الجمادات والجواب ان هذا الاشكال وارد عليكم ايضاً من وجهين
احدهما ان الفعل المامور به سواء كان للعبد اختيار او لا اما واجب الصدور عن العبد
واما ممتنع الصدور عنه وايّاما كان يمتنع التكليف ويلزم الجبر بيان ذلك ان داعية الفعل

ان كانت متساوية لداعية الترك او مرجوحة امتنع الفعل وان كانت راجحة على داعية
الترك كان الفعل واجبا وعلى التقديرين يمتنع التكليف والا لكان تحصيلا للحاصل او تكليفا
بالمحال ولزمه الجبر ايضا اذ عند تساوي الداعيتين ومرجوحية داعية الفعل لا يتمكن من
الفعل وعند راجحية داعية الفعل لا يتمكن من الترك وثانيهما انكم تسلمون ان ما علم الله تعالى
وقوعه واجب الوقوع وما علم الله تعالى عدم وقوعه ممتنع الوقوع لكن الله تعالى لكونه عالما بجميع
الاشياء عالم بفعل العبد ايضا فان علم وقوعه كان واجب الوقوع وان علم لا وقوعه كان ممتنع
الوقوع فيلزم الجبر وامتناع التكليف على مذهبكم ايضا قوله ومع هذا فان الله تعالى لا يسال عما يفعل
اشارة الى جواب اخر بمنع الملازمة وتوجيهه ان يقال لا نسلم ان العبد لو كان مجبورا لقبح تكليفه لان
لازمه تكليف بالمحال وهو جائز على الله تعالى لقوله تعالى لا يسال عما يفعل وهم يسالون يفعل الله
ما يشاء ويحكم ما يريد قال واما الثاني الى اخره اقول لما ذكر دليلهم
العقلي شرع في ادلتهم النقلية وهي انواع ايات من كتاب الله تعالى الاول الايات الدالة على اضافة
الفعل الى العبد وهي مع الايات المذكورة في معارضتها ظاهرة غنية عن الشرح النوع
الثاني الايات الدالة على مدح المومن على الايمان وذم الكافر على الكفر ووعد الثواب
على الطاعة والعقاب على المعصية كقوله تعالى اليوم تجزى كل نفس بما كسبت اليوم تجزون
ما كنتم تعملون هل جزاء الاحسان الا الاحسان من اعرض عن ذكري اولئك الذين اشتروا
الحيوة الدنيا بالاخرة ان الذين كفروا بعد ايمانهم الى غير ذلك من الايات ووجه التمسك
ان هذه الايات دلت على ان الموجب للمدح والذم والثواب والعقاب فعل العبد وذلك
يتوقف على اختياره في الافعال فان فعل المكره والمجبور لا يوجب شيئا مما ذكرنا بالضرورة
وتقرير الجواب ان يقال لا نسلم ان الافعال اسباب المدح والذم والثواب والعقاب بل
الموجب لهذه الامور السعادة والشقاوة وهما ليستا معللتين بالافعال بل كل واحد
منهما حلية فطرية للعبد بتقدير الله تعالى وارادته في الازل والافعال امارات الثواب والعقاب
والسعادة والشقاوة وليست بموجبات والايات ايضا انما دلت على ذلك لا على كونها
موجبات قوله الثالث اعتراف الانبياء عليهم السلام الى اخره توجيهه ان الايات المذكورة

دلت على اعتراف الانبياء ان الذنوب قد صدرت عنهم ولو كانوا مجبورين فيها لما اعترفوا
بذلك واسندوها الى الله تعالى واجيب بالمعارضة وهي ظاهرة قوله الرابع الى اخره توجيهه
ان افعال العبد تتصف بالظلم والاختلاف والتفاوت ولا شيء من افعال الله تعالى متصف
بذلك ينتج ان افعال العبد ليست بافعال الله تعالى اما الصغرى فظاهرة واما الكبرى فللايات
المذكورة في الكتاب وتوجيه الجواب ان يقال ان للافعال التي خلقها الله تعالى في العبد
اعتبارين احدهما كونها قائمة بالعبد وبهذا الاعتبار قد يوصف بالظلم لقصور ملك
العبد وقصور استحقاقه والاخر كونها مخلوقة لله تعالى وبهذا الاعتبار لا يوصف بالظلم
فان لم يتحد موضوع الصغرى بالاعتبار الاول وموضوع الكبرى بالاعتبار الثاني
كذب القياس وان قيد تهما بهما صدق القياس لكن اللازم تغاير الاعتبارين لا تغاير
فعل العبد وفعل الله تعالى واذا كان كذلك جاز ان يكون اصل الفعل صادرا عن الله تعالى واتصافه
بالظلم انما يكون باعتبار كونه قائما بالعبد واما القول بان فعل الله تعالى لا يتصف بالاختلاف
والتفاوت فممنوع وقوله تعالى ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا فالمراد
نفي الاختلاف من القران وقوله تعالى ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت فالمراد منه نفي التفاوت
وهو عدم التناسب من خلق السموات والارض لان الكلام في القران وفي خلق السموات
والارض وصدور الايتين صريح في الدلالة على ذلك قال واعلم ان اصحابنا الى اخره
اقول ان اصحابنا لما تاملوا في افعال الحيوانات لا سيما في افعال الانسان
ثم تاملوا في افعال الجمادات وجدوا تفرقة ضرورية بين الصورتين وكذلك وجدوا التفرقة
بين حركة المرتعش ومن حركة غيره دعاهم ذلك الى القول بان العبد مختار ولكن البرهان
القائم على الجبر داوهم اي منعهم عن القول بالاختيار فارادوا الجمع بين البرهان وبين ما وجدوا
من التفرقة فقالوا ان الافعال واقعة بقدرة الله وكسب العبد على معنى ان العبد متى صمم العزم
على ان يفعل الطاعة فان الله يخلق الطاعة لجريان عادة الله تعالى بخلقها عند ما صمم العزم على فعلها
ومتى صمم على ان يفعل المعصية فان الله تعالى يخلقها لجريان عادته بذلك وعلى هذا تندفع ما احتج
المعتزلة من المعقول والمنقول لان بهذا المعنى كاف في توجه التكليف واضافة الفعل الى العبد

والمصنف استشكل هذا القول ايضا ولعل وجه الاشكال ما قيل من ان حصول العزم
اما ان يكون بقدرة العبد وبقدرة الله تعالى فان كان الاول لزم تسليم قول المعتزلة وان كان الثاني
كان العبد مضطرا و ح لا يندفع الاشكال المذكور ولقايل ان يقول لا نسلم ان الاول يستلزم قول
المعتزلة وانما يلزم ذلك لو كان الفعل باختياره قال انه تعالى مريد الكاينات الى اخره
اقول ذهب جمهور اصحابنا الى ان الله تعالى مريد لجميع الكاينات على معنى انه
اراد حدوث كل ما حدث من الممكنات ولم يرد حدوث ما لم يحدث منها والدليل على الاول
انه تعالى موجد لكل الكاينات بالاختيار لما تقدم وكل من فعل شيا بالاختيار فهو مريد له لان
اختصاص حدوث الفعل بوقت معين انما يكون بالارادة والدليل على الثاني ان ايمان الكافر
الذي يموت على كفره ممتنع وكل ما هو ممتنع لا يكون مرادا اما الصغرى فلان الله تعالى علم في الازل
عدم ايمانه وكل ما علم الله عدمه امتنع وجوده والا لامكن ان ينقلب علم الله تعالى جهلا وهو محال
واما الكبرى فلان العلم الضروري حاصل بان الارادة لا تتعلق الا بالجايزات نعم التمني ربما
يتعلق بالمحال ولكن التمني على الله تعالى محال بالاتفاق و ذهب المعتزلة الى ان كل ما امرنا الله تعالى
فقد اراده وكل ما نهانا عنه فقد كرهه فالارادة عندهم توافق الامر وعندنا توافق العلم
فكل ما علم الله تعالى وقوعه فهو مراد الوقوع وكل ما علم الله عدمه فهو مراد العدم احتجت المعتزلة
بوجوه اربعة الاول ان الكفر غير مامور وكل ما كان غير مامور لا يكون مرادا فالكفر لا يكون مرادا
مع انه كان اما الصغرى فظاهرة واما الكبرى فلان الامر بالشي يجب ان يكون مريدا له والا لم يبق
فرق بين امر الساهي والنايم وبين امر غيرهما واذا كان كذلك فالارادة اما ان يكون مدلولا للامر
واما ان يكون ملزوما له واياما كان يمتنع انفكاك الامر بالشي عن ارادة المامور به الثاني لو كان
الكفر بقضاء الله تعالى لوجب الرضا به لان الرضا بقضاء الله تعالى واجب لكن التالي محال لان الرضا بالكفر كفر
الثالث لو كان الكفر مراد الله تعالى لكان الكافر مطيعا له لان الطاعة موافقة الارادة وتحصيل
مراد الطاعة لكن التالي باطل بالاجماع الوجه الرابع التمسك بقوله تعالى ولا يرضى لعباده الكفر
ووجه التمسك هو ان يقال لو كان الله تعالى مريدا لجميع الكاينات لكان مريدا ايضا لكفر الكفار
والتالي باطل لان الاية دلت على نفي رضى الله تعالى بالكفر ونفي الرضا يستلزم نفي الارادة لانهما

مترادفان

مترادفان والجواب عن الوجه الاول ان يقال لا نسلم ان الامر بالشي يجب ان يكون مريدا فان الامر قد
ينفك عن الارادة كامر المختبر لعبده فان الغرض منه ابتلاوه وامتحانه لا فعل المامور به وكذلك
امر المعتذر في ضرب عبده فانه يامره بالشي ولا يريده والجواب عن الثاني منع الشرطية
وما ذكر في بيانها انما يدل على وجوب الرضا بقضاء الله تعالى لكونه صفة من صفاته لا بوجود
المقضي والكفر هو المقضي لا القضاء وعن الثالث لا نسلم ان الطاعة موافقة الارادة وتحصيل
مراد المطاع بل موافقة الامر والامر غير الارادة بما تقدم من وجود الامر بلا ارادة وعن
الرابع لا نسلم بان الرضا مرادف للارادة بل هو غير الارادة وهو ترك الاعتراض سلمنا مرادفة
الارادة عليه لكنه ارادة خاصة وهي ارادة ايصال الثواب الى العباد ونفي الخاص يستلزم نفي
العام قال قالت الحكماء الى اخره اقول ذهبت الحكماء الى ان الله تعالى
مريد الخير لذاته واما الشر فانما يريده تبعا للخير لانا لما استقرينا مخلوقات الله تعالى وجدناها
على قسمين احدهما ما هو خير محض كالعقول والنفوس والافلاك والثاني ما غلب فيه الخير كالعناصر
ولم نجد الشر المحض ولا ما غلب فيه الشر ولا ما تساوى فيه اما القسم الاول فالحكمة الالهية
التي هي مبدا الوجود والجود المحض يقتضي حصوله واما القسم الثاني فالحكمة ايضا تقتضي
حصوله لانه لو لم يحصل تحرزا عن الشر القليل لاندفع تلك الخيرات الكثيرة وترك الخير الكثير
لاجل التحرز عن الشر القليل شر كثير وتحمل الشر القليل لاجل الخير الكثير خير كثير ومثلوا
هذا بان النار مع ما فيها من المنافع العظيمة لا يمكن وجودها الا وقد يكون بحيث يتأذى بها
في بعض الاحوال حيوان وكذلك الانسان مع ما في وجوده من المصالح قد يعد ما يتضرر به
في المعاد قال الثالثة في التحسين والتقبيح الى اخره اقول التحسين هو الحكم
بحسنه والتقبيح هو الحكم بقبحه واتفق العلماء على ان صدور الفعل من الله تعالى لا يوصف
بالقبح لكونه منصارا لان فعله ليس بغرض وكل من كان كذلك لا يكون فعله قبيحا بل يوصف
بالحسن الا اذا فسر الحسن بملايمة الطبع او بموافقة الغرض فاذ ذاك لا يوصف بالحسن
ايضا ولهذا نفى المصنف القبح ولم يتعرض للحسن فان قلت لم لم تقل فعل الله تعالى غير قبيح قلت
لاستلزامه عدم القبح في العالم لما تقدم من ان المؤثر في جميع الحوادث هو الله تعالى وليس كذلك

نعم لا قبح بالنسبة الى الله تعالى بل القبح بالنسبة الى العبد وباعتبار قيام الفعل به ثم اختلف
العلما في حسن افعال العبد وقبحها فذهب اصحابنا الى ان الحسن والقبح لا يثبتان الا بالشرع
ولا مجال للعقل في ذلك فالقبيح عندهم ما نهى عنه شرعا والحسن خلافه وذهبت المعتزلة الى
ان للعقل مجالا في التحسين والتقبيح فالقبيح عندهم قبيح نفسه سوا ورد به الشرع او لا ثم ذهب
بعضهم الى انها حسنة وقبيحة لذواتها لا لصفة موجبة لحسنها وقبحها وبعضهم الى انها كذلك بسبب
اتصافها بصفة موجبة للحسن او القبح واياما كان فيقبح من الله تعالى ما يقبح منا ويحسن منه ما يحسن منا
لكن ثم قالوا ان منها ما يدرك حسنه وقبحه بضرورة العقل كحسن ابعاد الغرق وحسن الصدق
النافع وقبح الكذب الضار والظلم والعبث وتكليف ما لا يطاق ومنها ما يدرك حسنه او قبحه
بالنظر والفكر كقبح الكذب النافع وحسن الصدق الضار ومنها ما يدرك حسنه وقبحه
بالسمع والشرع كحسن صوم اخر يوم رمضان وقبح صوم اول يوم من شوال قالوا والذي
يدل على ان حسن القسمين الاولين وقبحهما بالعقل دون الشرع هو انه يحكم بالحسن والقبح
فيهما المنكر للشرع ايضا ولو كان ذلك بالشرع لما حكم به غير المتشرع واجاب عنه اصحابنا
بوجهين الاول ان كل واحد من الحسن والقبح يطلق بمعان ثلثه الاول ان يراد بالحسن كون الشي
صفة كمال كالعلم وبالقبح كونه صفة نقص كالجهل والثاني ان يراد بالحسن كون الشي ملايما للطبع
كاللذة وما يودي اليها وبالقبح كونه منافرا للطبع كالالم وما يودي اليه الثالث ان يراد بالحسن كون
الفعل موجبا للثواب في الاخرة وبالقبح كونه موجبا للعقاب في الاخرة فان اردتم بالحسن
والقبح المعنيين الاولين فلا نزاع في كونهما عقليين وان اردتم بهما المعنى الثالث فلا نسلم ان للعقل
مجالا فيه قولكم منكر الشرع قد يحكم بهما قلنا انما يحكم بالملايمة والمنافرة لا لكونهما موجبا للثواب
والعقاب الوجه الثاني انا بينا فيما تقدم انه لا اختيار للعباد في الافعال الصادرة
عنهم فعند انتفاء الاختيار لا يحكم العقل بالحسن ولا بالقبح بالاجماع والى هذا الوجه اشار
بقوله كيف وقد بان اي فكيف يحكم العقل بالحسن او القبح والحال انه قد بان ان العبد
غير مختار قال الرابعة في انه لا يجب عليه شي الى اخره اقول
لا يجب عندنا على الله تعالى شي اصلا لوجهين احدهما انه لو وجب على الله تعالى شي لوجب عليه بحكم

حاكم لامتناع ثبوت الاحكام بدون الحاكم لكن اللازم باطل اذ لا حاكم عليه الثاني انه لو
وجب عليه شي فترك ذلك الشي اما ان يكون موجبا للذم او لا وكلاهما باطل اما الثاني فلانه ينافي
الوجوب واما الاول فلانه يلزم منه ان يكون الله تعالى ناقصا لذاته مستكملا بسبب ذلك الفعل
الذي يوجب تركه الذم وهو محال وذهبت المعتزلة الى انه يجب على الله تعالى امور منها اللطف
والمراد منه الامر الذي اذا وجد كان العبد اقرب الى الطاعة منه اذا لم يوجد بشرط
ان لا ينتهي الى حد الالجا وبعبارة اخرى اللطف ما يرجح داعية احد الطرفين على داعية الاخر
بحيث لا ينتهي الى حد الالجاء والجواب ان قرب العبد الى الطاعة ابتدا من غير وجود
اللطف ممكن قطعا واذا كان ممكنا كان الله تعالى قادرا عليه فيكون توسط اللطف عبثا لا فايدة فيه
وهو على الله محال ومنها الثواب على الطاعات لقوله تعالى جزاء بما كانوا يعملون وجوابه ان الثواب
لو وجب لكان موجبه هو الطاعة والتالي باطل لان لله تعالى على العباد من النعم السابقة
والاحسان السابقة ما لا يكافيه طاعات العباد اي لا تساويه واذا كان كذلك فكيف يقتضي
الطاعات مكافاة ومجازاة والجواب عن الاية ان العمل عندنا علامة حصول الثواب لا علة
وجوبه ومنها العقاب على الكباير قبل التوبة كما يجي في بحث الثواب والعقاب والحق انه غير
واجب لان العذاب حقه وليس له في استيفايه نفع ولا في اسقاطه ضرر فله عفوه كما في
الشاهد ومنها ان يفعل الله تعالى ما هو اصلح لعباده في الدنيا والحق عدم وجوبه ايضا لانه
لو كان واجبا لما خلق الكافر الفقير لان الاصلح له ان لا يخلق حتى لا يكون معذبا في الدنيا والاخرة
ومنها عدم فعل القبيح لان الله تعالى عالم بقبح القبيح وعالم باستغنايه عنه وكل من كان كذلك امتنع منه
فعل القبيح اما الصغرى فظاهرة واما الكبرى فبالقياس على الشاهد فان الواحد منا لو علم
قبح الشي وكان مستغنيا عن فعله عالما بالاستغنا فانه يستحيل ان يفعله فكذا في حق الغايب
وجوابه ان ما ذكرتم مبني على القبح العقلي وقد تقدم فساده وايضا القياس على الشاهد
باطل اذ قد يقبح من الشاهد ما لا يقبح من الغايب فان تمكين العبد من المعاصي قبيح بالنسبة الينا
دون الله تعالى قال الخامسة ان افعاله الى اخره اقول لا يجوز ان يكون
افعال الله تعالى معللة بعلة اصلا خلافا للمعتزلة واكثر المتاخرين من الفقها لنا وجوه ثلثة الاول

ان الله تعالى لو فعل فعلا لغرض لكان ناقصا لذاته مستكملا بغيره والتالي محال بيان الشرطية
ان من فعل فعلا لتحصيل مصلحة كان تحصيلها اولى له من عدم تحصيلها اذ عند الاستواء يمتنع
الترجيح فيكون قد استفاد بذلك الفعل تحصيل تلك الاولوية وكل من كان كذلك كان مستكملا
بالغير فان قيل الاستكمال بالغير انما يلزم ان لو كان غرض الباري من الفعل تحصيل مصلحة
عايدة الى ذاته ولم لا يجوز ان يكون غرضه من الفعل تحصيل مصلحة عايدة الى العبد والجواب
ان تحصيل مصلحة العبد وعدم تحصيلها ان تساويا بالنسبة الى الله تعالى امتنع ترجيح احدهما
فلم يصح تحصيل المصلحة ولان يكون غرضا وان لم يتساويا بل كان تحصيل المصلحة اولى بالنسبة
الى الباري من الاخر لزم المحال المذكور وهو الاستكمال بالغير الوجه الثاني ان تعلل فعله
بالغرض يودي الى نفي الغرض وكل ما ادى وجوده الى عدمه فهو محال اما المقدمة الثانية
فظاهرة واما الاولى فان جميع الاغراض يرجع حاصلها الى شيئين تحصيل اللذة ودفع الالم
والله تعالى قادر على تحصيل هذين المطلوبين ابتداء من غير توسط شي من الوسايط ومن قدر
على تحصيل شي بلا واسطة كان فعل الواسطة عبثا لا فايدة فيه والعبث ينافي الغرض ولقايل
ان يقول لم لا يجوز ان يكون تحصيل الغرض بدون الواسطة ممتنعا فلا يقدر الله تعالى على ايجاده
بدونها الوجه الثالث انه لو كان فعل الله تعالى معللا بغرض فما هو الغرض من اختصاص حادثة
معينة بوقت معين لانه اما ان يكون حاصلا قبل ذلك الوقت وما كان حاصلا قبله وكلاهما
باطل اما الاول فلاستلزامه ان يكون الله تعالى موجدا لذلك الحادث قبل ان كان موجدا له
وهو محال وايضا يلزم خلاف المفروض وهو ان لا يكون ذلك الغرض غرضا من هذا الحادث
لاستحالة ان يكون الغرض من الشي متقدما على ذلك الشي في الخارج واما الثاني فلاستلزامه
احد الامرين وهو اما التسلسل او خلاف الفرض وذلك لان الغرض من الحادث المعين لو
كان موجودا مع ذلك الحادث فتخصيص هذا الغرض بالوقت المعين ان افتقر الى غرض اخر
عاد الكلام فيه فان افتقر كل غرض الى غرض اخر الى ما لا يتناهى لزم التسلسل وانه محال
وان لم يفتقر بعض الاغراض الى غرض اخر لزم ان يكون فعل الله تعالى عبثا عن الغرض ومنزها
عنه وهو خلاف المفروض فيه حصول المطلوب قال واتفق المعتزلة الى آخره اقول

حجـ

احتجت المعتزلة بان افعال الله تعالى لو لم يكن لغرض لكانت عبثا والعبث على الله تعالى محال
لانه تعالى حكيم بل احكم الحكماء والعبث على الحكيم محال والجواب ان يقال ان عنيتم بالعبث الخالي عن
الغرض فلا نسلم استحالته على الله تعالى بل هو اول المسئلة وان عنيتم شيئا اخر فلا بد من افادة تصوره
اولا ثم من تعيين او استحالته ثانيا قال السادس قالت المعتزلة الغرض من
التكليف الى اخره اقول ذهبت المعتزلة الى ان الغرض من تكليف العباد
بالعبادات والطاعات هو التعريض منهم لاستحقاقهم التعظيم بسبب ذلك التكليف فان
التفضل بالتعظيم قبيح اي تعظيمهم بدون استحقاقهم التعظيم قبيح وهذا القول عند اصحابنا
باطل اما اولا فلان مبناه على ان الحسن والقبح عقليان واما ثانيا فلانا لا نسلم ان التفضل
بالتعظيم قبيح مطلقا بل ذلك ان ثبت قبحه فانما يقبح ممن تتصور في حقه النفع والضرر واما من
يستحيل عليه النفع والضرر فلا قال واحتج منكرو التكليف الى اخره اقول
هذا الكلام لا تعلق له بهذه المسئلة بل هي حكاية ادلة نفاة التكليف الاول ان العبد مجبور
مضطر لما تقدم من انه لا اختيار له وكل مجبور يقبح تكليفه والثاني انه لو كلف الشارع المكلف
بفعل فذلك التكليف اما ان لا يكون لغرض او يكون لغرض والقسمان باطلان اما الاول
فلانه عبث والعبث على الله تعالى محال واما الثاني فلان ذلك الغرض اما ان يكون عايدا الى الله تعالى
او الى غيره والاول محال لاستغنائه عن الغرض وتعاليه عنه علوا كبيرا وكذا الثاني لان ذلك
الغرض ليس الا حصول اللذة والله تعالى قادر على ايصاله اليه ابتداء فيكون التكليف عبثا وتقرير
الجواب عن الاول منع الكبرى لان تكليف المجبور انما يقبح ان لو كان فعله معللا بالغرض وقد
تقدم بطلانه ومع ذلك فليس الغرض من تكليف العباد بالطاعات فعل الطاعات حتى ينافيه
الجبر والاضطراب بل حاصل التكليف يرجع عندنا الى حرف واحد وهو انه اعلام من الله تعالى
الى خلقه بنزول الثواب على المطيعين الذين هم من اهل الجنة او نزول العقاب على العصاة الذين هم
من اهل النار وعن الثاني ان مبناه على ان افعال الله تعالى معللة بالاغراض وقد تقدم فساده
فليس لاحد ان يطلب لمية حكم الله تعالى وعلته كما قال الله تعالى لا يسأل عما يفعل وهم يسألون
واعلم ان هذا الجواب جواب عن الوجه الاول ايضا على ما قد بيناه قال الكتاب

الثالث في النبوات وما يتعلق بها الى اخره اقول لما فرغ من كتاب الالهيات شرع
في النبوات وما يتعلق بها من عصمة الانبيا وكونهم افضل من الملايكة واحوال الحشر والجزاء
وغير ذلك وابتدأ اولا باثبات النبوة على طريقة الحكما ثم اثباتها على طريقة المتكلمين اما اثباتها
على الوجه الاول فيتوقف على قواعد وتقريرها ان نوع الانسان لا يستقل وحده بامور
معاشه لانه يحتاج الى غذاء ولباس ومسكن وسلاح لنفسه ولمن يعوله والشخص الواحد
لا يمكنه القيام باصلاح تلك الامور الكثيرة بل لابد في ذلك من جمع عظيم من ابناء جنسه يتعاونون
ويتشاركون في تحصيلها وتلك المشاركة لا تتم الا بمعارضة بان يعطي كل واحد منهما صاحبه
شيا في مقابلة ما ياخذ منه او بمعارضة كل منهما عملا في مقابلة عمل الاخر فاذن الانسان بالطبع
يحتاج الى اجتماع مود الى اصلاح حاله وهو المراد من قولهم الانسان مدني بالطبع وهذه
قاعدة ثم نقول فاجتماع الناس على التعاون لا ينتظم الا اذا كان بينهم معاملة وعدل لان كل واحد
يشتهي ما يحتاج اليه ويغضب على من يزاحمه في ذلك ويدعوه شهوته وغضبه الى الجور
على الغير فيقع من ذلك الهرج ويختل امر الاجتماع اما اذا كان معاملة وعدل متفق عليهما لم يكن
كذلك فاذن لابد منهما والمعاملة والعدل لا يتناول الجزئيات الغير المحصورة الا اذا
كانت لها قوانين كلية وهي الشرع فاذن لابد من شريعة وهذه قاعدة ثانية اشار اليها بقوله
بقوله احتاج الى عدل يحفظه شرع ثم نقول والشرع لابد له من واضع يبين تلك القوانين
ويقررها على الوجه الذي ينبغي وهو الشارع ثم ان الشارع يجب ان يمتاز عن غيره باستحقاق
الطاعة والانقياد له والا لم يكن قوله اولى بالقبول من قول غيره وذلك الاستحقاق انما يتحقق
بان يختص بايات يدل على ان تلك الشريعة من عند ربه وتلك الايات هي معجزاته قولية كانت
او فعلية وهذه قاعدة ثالثة اشار اليها بقوله من شارع يختص بايات ظاهرة الى اخره
ثم نقول ان العوام وضعفاء العقول يستحقرون مخالفة الشرع فيقدمون عليها عند استيلاء
الشوق عليهم الى ما يحتاجون اليه بحسب الشخص واذا كان للمطيع والعاصي ثواب وعقاب
اخروي يحملهم الرجاء والخوف على الطاعة وترك المعصية فلابد للنبي ان يوعد المسيء
بالعقاب ويعد المطيع بالثواب وهذه قاعدة رابعة اشار اليها بقوله يوعد المسيء الى اخره

ثم

فعلم مما ذكرنا انه لابد للانسان من نبي موصوف بهذه الصفات قال الثاني
في امكان المعجزات الى اخره اقول لما بين ان النبي صلى الله عليه وسلم لابد له من معجزة شرع
في بيان المعجزة وامكانها والمعجزة عبارة عن امر خارق للعادة مقرون بالتحدي اي بالدعوي
مع عدم المعارضة فقوله امر يدخل فيه الفعل والترك فان المعجزة قد تكون اتيانا بالشي وقد تكون
تركا للشي كما سيجي وقولنا خارق للعادة ليحصل به الامتياز بين الامرين الذي يفعله المدعي
النبوة وبين الذي يفعله غير المدعي لها وقولنا مقرون بالتحدي لئلا يتخذ الكاذب معجزة
من مضى من الانبياء حجة لنفسه فانا لما اشترطنا ان يكون اظهار الامر الخارق للعادة مقرونا
بالتحدي لا يمكن للكاذب ان يجعل معجزة الانبياء الماضين حجة لنفسه لكون ظهورها غير مقرون
بالتحدي وليتميز ايضا عن الخوارق التي تظهر على يد الانبيا قبل البعثة كالاحوال التي ظهرت على محمد
صلى الله عليه وسلم قبل البعثة كالنور الذي كان يظهر في جبين ابيه وليتميز ايضا عن الكرامات
وقولنا مع عدم المعارضة ليتميز عن السحر والشعبذة واعلم مما ذكرنا ان التعريف المذكور في المتن
لا يخلو عن مساهلة ومنهم من زاد في التعريف قيدا اخر فقال المعجزة امر خارق للعادة مع
عدم المعارضة مقرون بالتحدي قصد به اي بالتحدي احترازا عن الخارق المكذب
كما انطق جمادا او ميتا فنطق بانه كاذب فاحسنوه وقيل ان مثل ذلك لا يقدح لكذب
شخص قال مثل ان يمسك عن القوم الى اخره اقول لما عرف

المعجزة منها بامور وبعضها ترك وبعضها فعل الاول ان يمسك عن القوت ولا يتناول الغذاء
مدة غير معتاده وهذا ليس بمستحيل اذ لا امتناع في ان يكون استغراق نفس الخارق في محبة
الله تعالى وانصرافها عن العلائق الجسمانية بالكلية وانجذابها الى عالم القدس سببا لان يرد
منها الى القوى الجسمانية هيئات تمنعها عن الاشتغال بافاعيلها التي منها الهضم والشهوة
والتغذية وغير ذلك فلا يحصل وكيف يستبعد ذلك ونحن نعلم ان الخوف الشديد
ربما اوجب سقوط الشهوة وفساد الهضم واختلال افعال الطبيعة وذكر المصنف لدفع
الاستبعاد نظيرا اخر وهو ان المريض قد يبقى في المرض الحاد من غير تناول الغذاء مدة
لو انقطع مثل ذلك الغذاء عنه في غير ذلك المرض هلك والسبب في ذلك ان الحرارة الغريزية

في تلك الحالة مشغولة بتحليل الاخلاط الفاسدة فلا يشرع لتحليل المواد المحمودة والرطوبات
الاصلية فاذا جاز ذلك هناك فليجز ان يكون ههنا ايضا كذلك بل هذا اولى لان النفس ههنا
مستكملة فلا استبعاد ان يتقوى عند استكمالها على حفظ المزاج الاصلي عن التحلل والى هذا
المعنى وقعت الاشارة بقوله صلى الله عليه وسلم ابيت عند ربي يطعمني ويسقيني ويروى انه
ربي يطعمني ويسقيني ومن امثلة الخوارق الاخبار عن الغيب وبيان امكانه بوجهين احدهما اجمالي
وهو انا علمنا بالتجربة ان الانسان قد يطلع على الغيب حالة النوم فاطلاعه عليه في غير
تلك الحالة ليس ببعيد لان من هو كالميت باطل الحركة والادراك اذا امكن له الاطلاع على
الغيب فالمدرك العاقل اولى بهذا الاطلاع وهذا البيان ليس دليلا لا بصحته في احدى
الحالتين على قطع بصحته في اخرى بل على دفع استبعاد منكر الوجه الثاني تفصيلي
وهو مبني على مقدمتين احديهما ان العقول والنفوس السماوية عالمة بالجزئيات
الا ان العقول عالمة بها على وجه كلي والنفوس على وجه جزئي وذلك لانها علل واسباب
لوجودات تلك الحوادث الجزئية ومدركة لذواتها على ما سبق والعلم بالعلة يوجب
العلم بالمعلول فيلزم من ذلك كون العقول والنفوس الفلكية عالمة بجميع ما يحصل في هذا
العالم من الجزئيات المتوقفة على ذواتها وثانيهما ان النفوس الناطقة لا يمتنع عليها استفادة
العلم بالجزئيات من تلك العقول والنفوس وذلك لانه اذا حصل لها اتصال بالملائكة
العظام المنتقشة بصور الجزئيات الواقعة في هذا العالم يرتسم فيها ايضا تلك الصور
والمراد من هذا الاتصال صيرورة النفس مستعدة استعدادا تاما لقبول تلك العلوم
وهو مشروط بشرطين وجودي وهو كون النفس قوية وعدمي وهو زوال المانع
وهو الشواغل الجسمانية فاذا ارتسمت النفس تلك الصور ينتقل الصور منها الى القوة
المتخيلة وينتقل منها الى الحس المشترك واذا انتقلت الى الحس المشترك صارت محسوسة
وهو المراد بالوحي عند الحكماء وقد يشتد هذا الاتصال فيسمع حينئذ كلاما منظوما
من مخاطب مشاهد بان تركب المتخيلة صورا مناسبة لتلك التعقلات ثم انحدرت تلك الصور
الى لوح الحس المشترك فتحصل حينئذ صور وسماع كلام وان لم يكن لشيء من ذلك وجود في الخارج

فان قيل

فان قيل صحة ما ذكرتم تتوقف على احساس الحس المشترك ما لا وجود له في الخارج وهو
ممنوع قلنا الدليل على ذلك ان قوما من المرضى والممرورين قد يشاهدون صورا محسوسة
ظاهرة فتلك الصور ليست معدومة اذ المعدوم لا يشاهد ولا موجودة في الخارج
والا لشاهدها غيرهم فهي اذن موجودة لا في الخارج بل في قوة جسمانية لكونها جزئية
واحساسها اما بالقوة الباصرة وهو باطل لانه قد يكون اعمى وقد يشاهد بالليل واما
بالحس المشترك وهو المطلوب ثم ان ارتسامها فيه ليس بسبب ورودها من خارج اذ لا وجود
لها فيه فورودها عليه يكون من الداخل وذلك بان يكون في خزانة الخيال خزانة مخزونة
بواسطة تركيب القوة المتخيلة المتصرفة في خزانة الخيال فينتقل من الخيال الى الحس المشترك
ومن انواع الخوارق هو ان يفعل النبي صلى الله عليه وسلم ما لا يفي به قوة امثاله مثل ان يمنع الماء جريانه
ويفجر الماء من اصابعه وانامله وذلك لانه لا يستبعد ان يكون لبعض النفوس خاصية لاجلها
يتمكن من التصرف في هذا العالم ويكون تلك النفس الكلية لهذا العالم كنفسنا بالنسبة
الى بدننا وكلما كان الشيء اكثر مناسبة لمزاجه الخاص كان تاثير النفس فيه اقوى ولهذا كان
تاثيرات النفوس في عالم العناصر اكثر من تاثيرها في عالم الافلاك قوله هذا على راي الحكماء
اي ما ذكرناه من اثبات النبوة وامكان المعجزات مبني على راي الحكماء واما على راي المتكلمين
فالوجه ان يقال ان الله تعالى فاعل مختار فله ان يخص بعض الاشخاص بالنبوة ويظهر على يده
انواع المعجزات قال الثالث في نبوة محمد صلى الله عليه وسلم اقول
لما فرغ من اثبات مطلق النبوة شرع فيما هو المقصود من الباب وهو نبوة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم
وقد اثبت ذلك بطريقين الاول وعليه التعويل هو انه عليه السلام ادعى النبوة وظهرت المعجزة على
وفق دعواه وكل من كان كذلك كان نبيا ينتج ان محمدا عليه السلام نبي اما الصغرى فالدليل على انه ادعى
النبوة هو الاجماع والتواتر ودليل اظهار المعجزة وجوه احدها ان القرآن ظهر عليه بالتواتر والقرآن
معجز لانه عليه السلام تحدى العرب الذين هم في غاية الفصاحة بالقرآن وهم عجزوا عن معارضته وكل
ما كان كذلك كان معجزا وانما قلنا انه عليه السلام تحداهم بالقرآن لتواتر الآيات الدالة على ذلك
كقوله تعالى قل لئن اجتمعت على ان ياتوا بمثل هذا القرآن لا ياتون بمثله الآية وقوله

وان كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا فاتوا بسورة من مثله وانما قلنا انهم عجزوا عن معارضته لان
دواعيهم كانت متوفرة على الاتيان بالمعارضة ولم ياتوا بها وذلك يدل على عجزهم عنها وثانيها
انه عليه السلام اخبر عن المغيبات المستقبلة والماضية وذلك معجز اما اخباره عن المغيبات
المستقبلة فمنه ما ورد في القران ومنه ما ورد في الاخبار اما الذي ورد في القران فمنه قوله تع
وهم من بعد غلبهم سيغلبون وكان كما اخبر لان الروم قد غلبوا فارس بعد غلبهم على الروم وقوله تع
ان الذي فرض عليك القران لرادك الى معاد اي مكة وقد رده الله اليها وقوله تعالى قل للمخلفين
من الاعراب ستدعون الى قوم اولي باس شديد وقد وقع ذلك لان المراد من القوم اولي الباس
عند بعضهم بنو حنيفة وقد دعا ابو بكر الى قتالهم وعند اخرين هم فارس وقد دعا عمر
الى قتالهم وقوله تعالى وعد الله الذين امنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الارض
والمراد منهم الصحابة بدليل قوله تع وليبدلنهم من بعد خوفهم امنا وكانوا هم الخائفين في صدر
الاسلام واما الذي ورد في الاخبار فمنه قوله عليه السلام الخلافة بعدي ثلثون سنة وكانت
خلافة الخلفاء الراشدين هذا القدر وقوله عليه السلام اقتدوا باللذين من بعدي ابي بكر وعمر
وهذا اخبار عن بقائهما بعده وقوله عليه لعمار تقتلك الفئة الباغية فقتل مع علي يوم صفين
وهذا يدل ايضا على خلافة علي وقوله للعباس حين اسر افد نفسك فانك ذو مال فقال
لا مال عندي فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم اين المال الذي وضعته عند ام الفضل وليس
معكما احد فقلت ان اصبت في سفري فللفضل كذا ولعبد الله كذا فقال العباس والذي بعثك
بالحق ما علم هذا احد غيري وانك لرسول الله واسلم ومن ذلك اخباره عن موت النجاشي واخبا[ره]
عليه السلام عما يحدث من الفتن كفتنة بغداد وعلامات القيامة وغيرهما كنار بصرى وهي موضع
بالشام اما فتنة بغداد فقد اخبر عنها رسول الله صلى الله عليه وسلم في قوله تنزل اناس من امتي بغائط
يسمونه البصرة عند نهر يقال له دجلة يكون عليها جسر يكثر اهلها ويكون من امصار المسلمين فاذا كان
اخر الزمان جاء بنو قنطوراء عراض الوجوه صغار الاعين حتى ينزلوا على شط النهر الى اخر الحديث
واما نار بصرى فقد اخبر عنها في قوله عليه السلام لا تقوم الساعة حتى تخرج نار من ارض الحجاز
تضيء اعناق الابل ببصرى قال بعض الشارحين لهذا الحديث ان هذه النار قد حدثت في زماننا

لانه قد

لانه قد تواتر فيما بعد الحال ان نارا خرجت من الحجاز وقربت من المدينة فسطعت واشتعلت
حتى احترقت اكثر بنيان المدينة ولبثت نحوا من خمسين يوما تتقد وكان ذلك في رمضان سنة
اربع وخمسين وستماية قوله وما كان من اقاصيص الاولين اي واخباره عما كان من قصص الاولين
وتواريخ المتقدمين بحيث لم يتمكن احد من تخطيته الوجه الثالث انه عليه السلام قد بلغ في
الحكمة النظرية كمعرفة ذات الله وصفاته واسمائه واحكامه وفي الحكمة العملية وهي علم
الاخلاق وتدبير المنزل وسياسة المدن هذا المبلغ العظيم مع انه لم يتعلم لانه ظهر
من قبيلة ما كانوا من اهل العلم فكان بلده ما كان بها احد من العلماء ولم يتفق له سفر من
تلك البلدة الا مرتين الى الشام مدة قليلة ولم يذهب الى بلدة من العلماء والحكماء حتى
يقال انه عليه السلام تعلم العلم منه والا لنقل الينا واعجاز ذلك ظاهر قوله وبلوغه هذا
المبلغ عطف على قوله اتى به اي بالقران الوجه الرابع انه نقل عنه معجزات اخر كانشقاق
القمر وتسليم الحجر ونبوع الماء من بين اصابعه حين احتاجت الصحابة الى الماء وشكاية الناقة
عند كثرة العمل وقلة العلف وشهادة الشاة المسمومة التي اهديت الى رسول الله صلى الله
عليه وسلم الى غير ذلك من المعجزات المذكورة في كتاب دلائل النبوة وكتب الاحاديث وكل
واحد منها وان لم يبلغ مبلغ التواتر لكن القدر المشترك بينها وهو الاعجاز متواتر وبه كل من
يحصل المطلوب هذا كله في بيان الصغرى اما الكبرى وهي ان من ادعى النبوة واظهر المعجزة
فهو نبي فلان المعجزة لما عجز الخلق عنها كان ذلك فعلا لله تع خلقه الله تع عقيب دعواه
لتصديق المدعي ومثاله انه اذا جلس ملك على سرير مملكته في محفل عظيم فقام واحد
في ذلك المحفل فقال رسول الله هذا الملك الى اهل مملكته ثم قال ايها الملك ان كنت صادقا
في هذه الدعوى فافعل شيئا يخالف عادتك فاذا فعل الملك في تلك الساعة فعلا يخالف
عادته علم الحاضرون بالضرورة صدق ذلك المدعي فكذلك هاهنا ان محمدا عليه السلام قال
اني رسول الله اليكم جميعا ثم قال يا الهي ان كنت صادقا في هذه الدعوى فاجعل القمر منشقا
بنصفين فاذا انشق علم كل واحد بان الله تع انما شقه لاجل تصديق المدعي واعترض
عليه بوجوه الاول لا نسلم ان الفاعل لهذه المعجزات لاجل التصديق هو الله تع فلم لا يجوز

ان يكون باعانة الجن والشياطين والثاني او خلق الله تعالى هذه المعجزات لاجل التصديق لكان
افعاله معللة بالاغراض وانه محال والثالث لا نسلم ان كل من ظهر على يده المعجزة كان رسولا
والتمسك بالمثال المذكور ضعيف لان مخالفة الملك عادته جاز ان يكون بسبب اخر اتفق
وقوعه عقيب الدعوى ولو سلم كونها معللة بالتصديق لكن لم قلتم انه في حق الغائب
ايضا كذلك والجواب عن الاول على اصول المعتزلة ان المدعي لو كان كاذبا لوجب
على الله تعالى ان يمنع ظهور المعجزة على يده منعا للعباد من الوقوع في الضلال وعلى اصول
الاشاعرة هو ان الدليل قد قام على ان المؤثر في جميع الممكنات هو الله تعالى واذا كان كذلك
كان الفاعل لهذه المعجزات هو الله تعالى وفيه نظر وعن الثاني ان من العلة والمعرف فرقا
ونحن لا ندعي ان خلق المعجزة انما كان لغرض التصديق بل نقول خلق المعجزة يعرف قيام
التصديق بذات الله تعالى وعن الثالث انا نقول ان دلالة المعجزة على الصدق امر معلوم
بالضرورة والمقصود من ذكر المثال التنبيه على صدق قولنا ان هذا المعنى معلوم بالضرورة
لا التمسك والقياس الطريق الثاني في اثبات نبوته عليه السلام الاستدلال بسيرته واوصافه
تواترت الينا وهي كثيرة احدها ملازمة الصدق من اول العمر الى اخره فان احدا ما سمع
منه كذبا البتة ولو صدر عنه الكذب لشهره اعداؤه وثانيها ترك الدنيا والاعراض
عن زخارفها على الدوام حتى ان قريشا عرضوا عليه المال والزوجة والرياسة ليترك
هذه الدعوى فلم يلتفت اليها وثالثها انه كان في اعظم الدرجات في السخاوة حتى انه تعالى
عاتبه عليها فقال ولا تبسطها كل البسط ورابعها انه كان في غاية الفصاحة والبلاغة حتى
ان فصاحته قد افحمت مصاقع الخطباء من العرب العرباء ولهذا قال اوتيت جوامع الكلم
خطيب مصقع اي بليغ وخامسها انه عليه تحمل في اداء الرسالة انواعا من المشاق والمتاعب
ومع ذلك كان مصرا على دعوى الرسالة ولم يظهر في عزمه فتور ولا في اصراره قصور
وسادسها انه عليه السلام كان مع اهل الدنيا في غاية الترفع ومع الفقراء والمساكين في غاية التواضع
وكل واحد من هذه الصفات وان كانت لا تدل على النبوة لكنا نعلم قطعا ان مجموعها لا يحصل
الا للانبياء والجمع في قوله فجميع مبتدا وقوله لا يكون الا للانبياء خبره وهذه الطريقة

هي التي اختارها الجاحظ وارتضاها الغزالي قال ــــــ وقالت البراهمة الى اخره
اقول ــــــ البراهمة وهم قوم من اهل الهند انكروا النبوة مطلقا واحتجوا بان
الافعال اما ان يكون حسنها معلوما او يكون قبحها معلوما او لا يكون شيء منهما معلوما فان كان
حسنها معلوما كان مقبولا سواء ورد به الشرع او لا فلا حاجة بنا الى تعريف الشرع وان كان قبحها
معلوما كان مردودا وان توقف فيه العقل فلا يخلو اما ان يكون في محل الحاجة او ليس في محل الحاجة
سواء كان اضطراريا كالتنفس في الهوا او غير اضطراري كاكثر ما يحتاج اليه كله فان كان الاول
حسن الانتفاع به سواء ورد به الرسول او لا لما تقرر في العقل من حسن الانتفاع بما يخلو
عن امارة الضرر وان كان الثاني قبح الانتفاع به سواء وجد الرسول او لا لانه اقدام
على ما يحتمل الضرر من غير حاجة اصلا وايا ما كان فالنبي مستغنى عنه وكل ما استغني عنه كان
فعله عبثا والعبث على الله محال والمراد ولحق السعة واريد به ههنا الاستغناء وفي
المثل ان في المعاريض لمندوحة عن الكذب والجواب ان لبعثة الانبياء فوائد كثيرة لا يهتدى
اليها بمجرد العقل منها تقوية الحجة وتوكيدها في الامور الدينية فانها ان لم تكن معلومة
عند الخلق فغايته ظاهرة وان كانت معلومة فالغاية تاكيد العقل بالنقل ومنها ازالة
الشبهة فانه قد يعجز الانسان عن حل الشبهة وقعت له في مسئلة من المسائل والرسول
يزيلها ومنها ان يبين حسن ما لا يهتدي العقل في حسنه مع قطع النظر عن الاحتياج اليه
والاستغناء عنه ومنها ان يفصل ما حكم العقل بحسنه اجمالا فان العقل وان حسن اصل
الطاعة لكن لا يعلم كيفيتها بمجرد العقل فالرسول يبين ذلك ومنها ان يحسن النواميس ووظائف
الطاعات والعبادات المرتبة للعبود اما متكررة ليستحفظ التذكير بالتكرير كالصلوة
والصوم او غير متكررة كالحج مثلا ومنها ان يشرع قواعد العدل الذي يعم حوق نوع الانسان
ويدبرها وبه يحصل نظام العالم فانه لا بد في المعيشة من علم الاخلاق والسياسة ولهذا
قال الله تعالى خذ العفو وامر بالعرف واعرض عن الجاهلين والنواقض ظاهر قال ــــــ
وقالت اليهود لا يخ لما ان يكون الى اخره اقول ــــــ انكرت اليهود اخذلهم الله تعالى
نبوة محمد واستدلوا على ذلك بان الله تعالى لما شرع شريعة موسى فاما ان يكون قد بين فيها ان شرعه

فيتنسخ وينقطع لو لم يبين فيها ذلك والاول باطل والا لتواتر واشتهر كما تواتر اصل دينه
لان كل واحد منهما من الامور العظيمة التي تتوفر الدواعي على نقله والتالي باطل بالاجماع واما
الثاني فلانه اما ان يكون قد بين فيها انها دائمة باقية الى يوم القيامه او لم يبين لا هذا ولا ذاك
والتالي باطل والا لوجب ان لا يجب بمقتضى شرعه شي من الاعمال الا مرة واحدة لان مقتضى
الامر المطلق يحصل بالفعل مرة واحدة والتالي باطل بالاجماع فتعين الاول وح يجب ان يكون
شرع موسى قايما ونسخه ممتنعا والا لزم الكذب على الله تعالى وعند ذلك يحصل المطلوب
وجوابه ان يقال لم لا يجوز ان يكون في شرع موسى ما يدل على جواز نسخه قولهم لو كان ذلك لعرف ذلك
بالتواتر كما عرف اصل ذلك الدين قلنا لا نسلم وجوب التواتر والقياس على اصل الدين غير مستقيم
لجواز ان يكون توفر الدواعي الى نقل اصل الدين اتم من توفر الدواعي الى نقل جواز نسخه
سلمنا بطلان هذا القسم لكن لم لا يجوز ان يكون في اصل دينه ما يدل على دوامه ظاهرا قولهم
ح يمتنع نسخه قلنا لا نسلم وانما يلزم امتناع النسخ ان لو دل عليه قطعا واما اذا دل عليه ظاهرا
فلا قال الرابع في عصمة الانبياء الخ اقول الاختلاف في هذه المسئلة
واقع في موضعين الاول ما يتعلق باعتقاد الانبياء عليهم السلام واعلم ان الجمهور اتفقوا على ان
الانبياء بعد الوحي معصومون عن الكفر الا الفضلية من الخوارج فانهم يجوزون الكفر على الانبياء
وذلك لانهم يجوزون صدور المعصية عنهم وكل معصية كفر عندهم بهذا الطريق جوزوا صدور
الكفر عنهم ومن الناس من لم يجوز الكفر لكن جوز اظهار الكفر تقية اي احترازا عن الهلاك بل
اوجبوه واحتجوا على ذلك بان اظهار الاسلام اذا كان مفضيا الى القتل كان اظهاره القاء للنفس
في التهلكة وهذا حرام لقوله تعالى ولا تلقوا بايديكم الى التهلكة وهذا المذهب ظاهر البطلان
لانه يودي الى اخفاء الدين بالكلية اذ لو جاز ذلك لكان اولى الاوقات بذلك وقت ظهور الدعوة
لان الخلق في ذلك الوقت يكونون منكرين له فكان يلزم ان لا يجوز لاحد من الانبياء اظهار الدعوة
الثاني ما يتعلق باعمالهم وفيه مذاهب الاول قول الحشوية وهو انه يجوز عليهم الاقدام على
الكباير والصغاير الثاني انه لا يجوز عليهم تعمد الكبيرة البتة ويجوز تعمد الصغيرة بشرط ان لا تكون
منفرا كالتطفيف بحبة وسرقة لقمة الثالث لا يجوز الكبيرة ولا الصغيرة عمدا ولا سهوا وهو مذهب

الروافض

الروافض الرابع لا يجوز عليهم الكباير عمدا ولا سهوا واما الصغاير فيجوز صدورها عنهم سهوا
وهو مذهب اصحابنا رحمهم الله قال انا لو صدر عنهم امر اقول
احتج اصحابنا على امتناع صدور المعصية عن الانبياء سواء كان كفرا او ذنبا اخر بوجوه الاول
لو صدرت عنهم معصية لوجب علينا اتباعهم في تلك المعصية لقوله فاتبعوه والتالي باطل لان
الامر بالفسق لا يليق بالحكيم ولانه يفضي الى الجمع بين الحرمة والوجوب الثاني لو صدر عنهم المعصية
لكانوا معذبين باشد العذاب والتالي باطل والا لكان النبي اقل درجة من عصاة الامة وذلك
غير جايز بيان الملازمة ان صريح العقل يحكم بان من كان نعم الله عليه اكثر كان صدور الذنب عنه
افحش ويوكده من النقل وجوه احدها قوله تعالى يا نساء النبي من يات منكن بفاحشة مبينة يضاعف
لها العذاب ضعفين وثانيها ان العبد يحد نصف حد الحر وثالثها ان المحصن يرجم اذا زنى وغيره يجلد
الوجه الثالث لو صدر عنهم معصية لكانوا من حزب الشيطان لان كل من فعل معصية فقد فعل
ما اراده الشيطان ورضي به وكل من فعل ما رضي به الشيطان فهو من حزب الشيطان الوجه
الرابع لو صدر عنهم ذنب لم تقبل شهادتهم لقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبا فتبينوا والتالي باطل
والا لكان النبي صلى الله عليه وسلم ادنى حالا من عدول الامة وللقايل ان يمنع الملازمة اذ ليس
كل فسق مما يقدح في الشهادة فان الصغيرة من غير اصرار عليها لا تقدح فيها الوجه الخامس
لو صدر عنهم الذنب لوجب ذمهم وايذاؤهم للدلايل الدالة على ذم العصاة وزجرهم والتالي
باطل لقوله تعالى والذين يوذون الله ورسوله لعنهم الله في الدنيا والاخرة الوجه السادس
لو صدر الذنب عن الانبيا لانعزلوا عن النبوة لان المذنب ظالم والظالم لا يستحق عهد النبوة
لقوله تعالى حكاية عن خطابه لابرهيم عليه السلام قال اني جاعلك للناس اماما قال ومن ذريتي قال
لا ينال عهدي الظالمين فان قيل لم لا يجوز ان يراد بالعهد عهد الامامة دون عهد النبوة
وسياق الاية على عهد الامامة اظهر قلنا لا نزاع في ذلك ولا نصرنا الا انه عهد الامامة اقل درجة
من عهد النبوة فاذا لم يصل عهد الامامة الى المذنب والعاصي فلان لا يصل اليه عهد النبوة
اولى قال واما قوله تعالى عفا الله عنك اقول استدل من جوز
المعصية على الانبيا بايات وقصص اما الايات فمنها قوله تعالى خطابا لمحمد عليه السلام عفا الله عنك لم اذنت لهم

فان العفو يدل على تقدم الذنب وقوله تعالى ليغفر لك الله ما تقدم من ذنبك وما تاخر وقوله تعالى
ووضعنا عنك وزرك وقوله تعالى واستغفر لذنبك وقوله تعالى ووجدك ضالا فهدى
واجيب عن الايات اجمالا وتفصيلا اما الاجمال فهو ان المراد بالذنب ترك الافضل والاولى
كما يقال حسنات الابرار سيات المقربين فان قيل لو كان ترك الاولى ذنبا لهم لزم ان يعاقبوا
في جميع افعالهم وعباداتهم اذ لا عبادة الا وفوقها عبادة اخرى قلنا العتاب على ترك الافضل
انما يتوجه اذا يلزم منه فوات مصلحة او حصول مضرة لا يمكن احتمالهما واما التفصيل
فالجواب عن الاية الاولى بان المراد منه التلطف في الخطاب كما يقال ارايت رحمك الله
وغفر لك وان لم يكن هناك ذنب وعن الثانية بان المراد ذنب الامة على تقدير مضاف
وجعل اللام في لك للتعليل اي ليغفر لاجلك ما تقدم من ذنب امتك وعن الثالثة ان الوزر
الثقل والمراد به في الاية هو الغم الذي كان النبي صلى الله عليه وسلم بسبب اصرار قومه على الشرك
وضعف صحابه فلما اعلى الله كلمته وشد ازره وضع عنه وزره وبوجه قوله تعالى فان مع
العسر يسرا وعن الرابعة بان المراد ان اذنبت فاستغفر لذنبك لقوله تعالى يا ايها الذين امنوا
توبوا الى الله توبة نصوحا فانه لم يرد به ان الكل مذنبون وانما المراد حثهم على التوبة
ان اذنبوا وعن الخامسة بان المراد الضلال في طريق مكة لا في الدين بدليل قوله تعالى
ما ضل صاحبكم وما غوى واما القصص فاحديها قصة ادم وهي مشهورة ظاهرة في صدور
الذنب عنه ولهذا قال الله تعالى وعصى ادم ربه فغوى واجيب بان هذه الواقعة
انما وقعت قبل النبوة ويدل عليها وجهان الاول انه لا امة له حين صدر الذنب عنه اذ لو
كان امة فاما ان يكونوا هم الملايكة او البشر والاول باطل بالاجماع وكذا الثاني لانه ما كان
معه بشر في الجنة الا حوا والخطاب كان ياتيها من غير واسطة ادم بدليل قوله ولا تقربا هذه
الشجرة فلم يكن ادم رسولا اليها والثاني قوله تعالى وعصى ادم ربه فغوى ثم اجتباه ربه فدل
هذا على ان الاجتباء انما حصل بعد واقعة الذنب لان كلمة ثم للتراخي الثانية قصة ابرهيم
والاستدلال بها من وجوه احدها انه اعتقد الكواكب ربا كما اخبر الله تعالى بقوله تعالى
فلما جن عليه الليل راى كوكبا قال هذا ربي واجيب بان ابراهيم انما ذكره على سبيل العرض
ليبطله

ليبطله بعد ذلك كما لو احد منا اذا اراد ان يبطل القول بقدم الاجسام يقول او لا الجسم
قديم اي هكذا يقول الخصم ثم يقول لو كان قديما لم يكن متغيرا فكذا ههنا قال هذا ربي اي كذا
يقولون ثم قال لا احب الافلين اي لو كان ربا لم يتغير وثانيها انه حطم الاصنام واسند الى
الصنم الكبير وقال بل فعله كبيرهم هذا وهذا يدل على صدور الكذب عنه واجيب عنه بوجهين
احدهما ان ابرهيم لم يقصد بذلك نسبة الفعل الصادر عنه الى الصنم وانما ذكر ذلك على
سبيل الاستهزاء والاخر ان ابراهيم عليه السلام غاظته تلك الاصنام حتى امرها مرتبة وكان
غيظه من كبيرها اشد لما راى من زيادة تعظيمهم له فاسند الفعل اليه لانه السبب في الحطم
وثالثها انه نظر في النجوم والنظر في النجوم حرام واجيب بمنع الحرمة فان من نظر في النجوم
ليستدل على توحيد الله تعالى وليعرف بذلك صنع الله تعالى كان من اعظم الطاعات ورابعها انه قال
اني سقيم مع انه كذب واجيب بمنع الكذب ولعله كان سقيما في تلك الساعة او لعله اراد به السقم
الاستقبالي القصة الثالثة قصة يوسف والاستدلال بها من وجوه احدها انه اخفى
حرية نفسه وصبر على العبودية مع ان اظهار الحرية ستما على الانبياء واجب واجيب بان اظهار
الحرية انما يجب اذا لم يكن فيه خوف ضرر وليس كذلك ههنا لظن انه يقتل عند اظهار الحرية لان يوسف صم
فلم يظهرها خوفا من القتل وثانيها ان يوسف هم بزليخا اي قصد الى مجامعها ولا شك انه معصية
واجيب بان الهم امر جبلي لا اختياري لانه مما تقتضيه الطباع البشرية والخواطر الانسية
والفعل لم يقع عقيبه فلا يكون فيه ذنب وثالثها ان يوسف جعل سقاية في رحل اخيه ممن
واتهمه بالسرقة وذلك تزوير ومعصية والسقاية المشربة التي كان يسقى بها واجيب بان جعل
السقاية واخفاءها في رحل اخيه كان بمواطاة واتفاق من اخيه ايضا فانه روي ان ابن يامين
لما عرف يوسف قال لا افارقك فقال يوسف لا يمكن اخذك الا بعد ان اتهمك بالسرقة ثم فقال افعل
ما شيت واما ما فعله اخوة يوسف معه على ما هو المشهور فلا حجة فيه لان نبوتهم مشكوك فيها
وعلى تقدير تسليم النبوة جاز ان يكون صدور الذنب عنهم قبل النبوة القصة الرابعة قصة
داود وهي ان داود وقع بصره ذات يوم على امراة جميلة فتعجب منها فسال عنها فقيل انها امراة
اوريا فاحب ان يقتل ليتزوجها وكان اوريا من ابطال جيش داود فارسله وامره

يسعى في قتله فلما قتل اوريا وانقضت عدته تزوجها داود فلما فعل ذلك جاء ملكان
في صورة خصمين من بني ادم لا من الباب المعهود بل صعدا حايط المحراب منبهاً داود
على ذنبه الصادر عنه كما انبا الله تعالى عنه بقوله وهل اتيك نبؤا الخصم اذ تسوروا المحراب الى
قوله فاستغفر ربه وخر راكعاً واناب والجواب ان هذه القصة لم يثبت صحتها على الوجه
المذكور يدل عليه ما روي عن علي رضي الله عنه من حدث بحديث داود على ما يرويه القصاص
جلدته مائة وستين وهو حد الفرية على الانبياء والاية يحتمل وجها اخر وهو ان المراد بالخصم
جماعة تسوروا وارادوا داود قاصدين للاساءة اليه فصادفوه فلما راوه متيقظا
خافوه فاخترعوا عند ذلك خصومة لا اصل لها وزعموا انهم قصدوا لاجلها كما ذكر
في الاية قال واما قبل الوحي ففيه اخر اقول اختلفوا في وجوب
عصمة الانبياء قبل البعثة فذهب المحققون الى وجوب العصمة عن الكفر واما فعل الكبائر
فانما يجوز على سبيل الندرة كقصة اخوة يوسف على القول بنبوتهم ولكن اذا كانوا يتوبون
عنه ويشتهر حالهم فيما بين الخلق بالصلاح اما المواظبة على الكباير بحيث يصدون مشتهرين
بالخلاعة فذلك غير جايز لانه يوجب عدم الوثوق بقولهم وفعلهم فلا يعتد بعثتهم اما
العصمة عن الصغاير قبل البعثة فليست بواجبة عند الاكثر وذهب الروافض الى
وجوب العصمة قبل البعثة وبعدها عن الكباير والصغاير قال تنبيه العصمة
ملكة الى اخره اقول اختلفوا في معنى العصمة فذهب الحكما وبعض المتكلمين
الى انها عبارة عن ملكة نفسانية يمنع صاحبها عن الفجور والمعاصي وهذه الملكة تتوقف
على العلم بمثالب المعاصي ومناقب الطاعات والمناقب ضد المثالب وهي العيوب
ويتأكد العصمة في الانبياء بثلثة امور الاول تتابع الوحي والثاني الاعتراض على ما صدر عنهم
سهوا والثالث العقاب على ترك الاولى وانما قال في الانبيا لان عصمة غير الانبياء لا يشترط فيها
الوحي فان كثيرا من الامة يقولون بعصمة حوا ومريم وفاطمة مع عدم الوحي اليهن وقيل العصمة
كون الشخص بحيث يمتنع عنه الذنب ولاجل خاصية تكون في نفسه او في بدنه وهذا باطل
بالعقل والنقل اما العقل فلان الامر لو كان كما قالوا لما استحق المعصوم على عصمته مدحا

ولبطل الامر والنهي والثواب والعقاب واما النقل فلقوله تعالى قل انما انا بشر مثلكم وقوله تعالى
ولولا ان ثبتناك لقد كدت تركن اليهم وقوله تعالى وما ابرئ نفسي ان النفس لامارة بالسوء
قال الخامس في تفضيل الانبياء على الملايكة اقول مذهب
اصحابنا والشيعة ان الانبيا افضل من الملايكة وقالت الفلاسفة والمعتزلة ان الملايكة
السماوية افضل من البشر وهو مذهب القاضي ابو بكر الباقلاني وابي عبد الله الحليمي
من اصحابنا احتج اصحابنا بوجوه الاول ان الله تعالى امر الملايكة بالسجود لادم ويلزم
من ذلك ان يكون آدم افضل من الملايكة اما المقدمة الاولى فلقوله تعالى واذ قلنا للملايكة اسجدوا
لادم واما الثانية فلان امر الكامل بخدمة غير الكامل لا يليق بالحكمة فان قيل لم لا يجوز
ان يقال ان السجدة كانت لله تعالى وادم كالقبلة وح لا يلزم فضيلة آدم قلنا ان ظاهر الاية
يدل على ان السجدة لادم وعلى تقدير تسليم ما ذكرتم لا نسلم عدم فضيلة آدم ح فان هذا
السجود يدل على زيادة منصب ادم لقوله تعالى حكاية عن ابليس قال ارايتك هذا الذي كرمت
علي ولم يوجد شي اخر يصرف هذا الكلام اليه سوى السجود الوجه الثاني ان ادم اعلم من الملايكة
والاعلم افضل بيان الاول ان ادم كان عالما بالاسماء كلها دون الملايكة لقوله تعالى وعلم ادم الاسما
كلها الى قوله قالوا سبحانك لا علم لنا الا ما علمتنا انك انت العليم الحكيم قال يا ادم انبئهم
باسمايهم وبيان الثاني قوله تعالى قل هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون الوجه
الثالث ان طاعة البشر اشق والاشق افضل بيان الاول ان طاعة البشر مع المانع كالشهوة
والغضب ووسوسة الشيطان وطاعة الملايكة خالية عنها والفعل مع الموانع اشق منه
من غير الموانع وايضا طاعات البشر وتكاليفهم مبنية على الاجتهاد والاستنباط واما
تكاليف الملايكة مبنية على النصوص كما قال تعالى لا يسبقونه بالقول وهم بامره يعملون
وايضا فان الملايكة مجبولة على فعل الطاعات بخلاف البشر بيان الثاني قوله عليه السلام افضل
العبادات احمزها اي اشقها وقوله عليه السلام لعايشة اجرك على قدر تعبك ونصبك
واعلم ان هذا الدليل يدل على فضل جميع المطيعين من البشر على الملايكة سوا كانوا انبيا او لا
والوجه الرابع التمسك بقوله تعالى ان الله اصطفى ادم ونوحا وآل ابرهيم وآل عمران على العالمين

والعالم يطلق على كل المخلوقات بل كما العمل به فيمن لم يكن نبيا من آل ابراهيم وآل عمران
فبقي معمولا به في حق الانبياء عليهم السلام فان قيل يشكل هذا بقوله تعالى في بني اسرائيل
واني فضلتكم على العالمين فان مقتضى ما ذكرتم ثم دلالة هذه الاية على تفضيل انبيا بني اسرائيل
على محمد صلى الله عليه وسلم والجواب ان تخصيص اية معينة لا يوجب تخصيص سائر الايات
وايضا شرط العالم ان يكون موجودا ومحمد ما كان موجودا حال وجود بني اسرائيل
واما الملائكة فانهم موجودون من وجود آل ابراهيم وآل عمران قال احتج
آخرون بوجوه الى آخره اقول الذين قالوا بتفضيل الملائكة على الانبياء
تمسكوا بوجوه الاول قوله تعالى لن يستنكف المسيح ان يكون عبدا لله ولا الملائكة المقربون
فان سياق هذه الاية تدل على ان المذكور ثانيا افضل من المذكور اولا الا ترى انه يقال
ان فلانا لا يستنكف الوزير من خدمته ولا السلطان ولا يقال لا يستنكف السلطان
من خدمته ولا الوزير واجيب اولا بان نفي الاستنكاف عن الملائكة لا يدل على تفضيلهم
على المسيح بل انما ذكرهم بعد المسيح الذي قالت النصارى انه ابن الله لقول المشركين انهم
بنات الرحمن وثانيا بان ما ذكرتم انما يقتضي كون جميع الملائكة افضل المسيح لا ان كل واحد
من الملائكة افضل منه وثالثا بان غاية ما في الباب دلالة الاية على تفضيل الملك الملائكة بوجه ما
ولا نزاع فيه فان الملك اكثر قوة وقدرة من البشر ولا يلزم منه كون الملك اكثر ثوابا عند الله تعالى
ورابعا بان تفضيلهم على المسيح لا يوجب تفضيلهم على محمد صلى الله عليه وسلم وفيه نظر لان اصحابنا
ادعوا تفضيل الانبياء وبذلك يبطل هذه الدعوى الوجه الثاني ان الايات المشتملة
على ذكر الانبياء والملائكة قدم فيها ذكر الملائكة على ذكر الانبياء كقوله تعالى والمؤمنون كل آمن
بالله وملائكته وكتبه ورسله وكقوله تعالى والملائكة واولوا العلم والتقديم يدل على الشرف
بدليل ان الشاعر لما انشد قوله كفى الشيب والاسلام للمرء ناهيا ذمه عمر على تاخير
الاسلام واجيب اولا بالمنع لقوله تعالى لن يستنكف المسيح الاية وثانيا بان لو ولا يفيد
الترتيب وفيه نظر لان محل التقدم يوجب الشرف ولم يتعرضوا للترتيب الوجه الثالث
قوله ومن عنده لا يستكبرون عن عبادته وجه التمسك انه تعالى احتج بعدم استكبار الملائكة

عن عباده

عن عبادته على ان البشر يجب ان لا يستكبروا عنها ولو كان البشر افضل لم يتم هذا الاستدلال
فان السلطان اذا اراد ان يقرر على رعيته وجوب طاعته فانه يقول الملوك لا يستكبرون
عن طاعتي فمن هؤلاء المساكين وبالجملة ان هذا الاستدلال بالاقوى على الاضعف
واجيب بانه محمول على الزيادة في القوة والقدرة كما تقدم الوجه الرابع قوله تعالى
قل لا اقول لكم عندي خزائن الله ولا اعلم الغيب ولا اقول لكم اني ملك وكذلك قوله تعالى
حكاية عن ابليس قال ما نهاكما ربكما عن هذه الشجرة وجه التمسك بالاول ظاهر واما
بالثاني فهو ان ابليس قد غرهما اكل الشجرة بانه توصل الى مرتبة الملك والتقدير الا ان
لا تكونا ملكين ولولا تفضيل الملائكة لما امكنه ان يغرهما بذلك واجيب عن الاول بانه يفيد
زيادة قوة الملك وقدرته لان المعنى لا اقول اني ملك فاقدر على ما لا يقدر عليه البشر
وعلى الثاني انه يدل على تفضيل الملك على آدم وقت مخاطبة ابليس لا على تفضيله بعد
الاجتباء والوجه الخامس يشتمل على نوعين من الاستدلال الاول ان الملك معلم النبي صلى الله
عليه وسلم لقوله تعالى علمه شديد القوى ذو مرة فاستوى والمعلم افضل من المتعلم لان المعلم
اعلم من المتعلم والاعلم افضل لما تقدم الثاني ان الملك رسول الى النبي صلى الله عليه وسلم والرسول
افضل من المرسل اليه بدليل ان النبي صلى الله عليه وسلم افضل من امته واجيب عن الاول بان جبريل
ليس معلما له في جميع الاحكام ومع ذلك فلا يلزم ان يكون اكثر ثوابا منه وعن الثاني بمنع الكبرى
بان ارسال شخص واحد الى شخص واحد لا يوجب فضيلة الرسول فان السلطان
قد يرسل عبده الى الوزير الوجه السادس ان الملائكة متصفون بصفات كمال لم يتصف بها
البشر فيجب ان يكونوا افضل من البشر ومن تلك الصفات انها ارواح مطهرة عن الشهوة
والغضب والحرص التي هي منشا الاخلاق الذميمة والبشر غير خالية عنها ومنها انهم
سالمون عن الافات النظرية كالشبه والمغالطات وانواع الخطا الفكري لان علومهم
نظرية آمنة عن الغلط وعن الافات العملية فالاشتغال بالملذات الجسمانية والاستغراق
فيها ومنها انهم ناظرون في اللوح المحفوظ المطلعون على الامور الغايبة عنا وعلى المستقبل
الاحوال الجارية علينا ومنها انهم قادرون على افعال عجيبة لتحريك الرياح وتقريب السحاب

وقلع الجبال وتحريكها من غير ان يعرض لهم فتور ولا كلال ومنها سبقهم الى الخيرات لكونهم
اسبق في العبادات من البشر والاسبق افضل لقوله تعالى والسابقون السابقون اولئك
هم المقربون ومنها انهم مواظبون على محاسن الاعمال عاكفون على العبادة كقوله تعالى
لا يعصون الله ما امرهم ويفعلون ما يؤمرون والادوم افضل لانه اشق ومعلوم ان
شيئا من هذه الفضائل لا يوجد في الجسمانية والحق عند القائل ان اتصاف الملك بهذه
الصفات لا يدل على الافضلية قال السابع في الكرامات الى آخره اقول
كرامات الاولياء جائزة عندنا والمعتزلة بنكرونها ووافقهم الاستاذ ابو اسحق منا لنا التمسك
بقصة مريم وقصة آصف بن برخيا وقصة اصحاب الكهف اما قصة مريم فهي ان زكريا
لما كفلها بنى لها غرفة في المسجد الاقصى ووضعها فيها وكان زكريا كلما دخل على مريم
وجد عندها رزقا وهو فاكهة الشتاء في الصيف وفاكهة الصيف في الشتاء مع ان مريم
لم يكن رسولا قال الله تعالى كلما دخل عليها زكريا المحراب وجد عندها رزقا الآية واما
قصة آصف بن برخيا ان آصف اتى بعرش بلقيس في لحظة واحدة وقد كان بينه وبين
عرشها مسيرة شهرين مع ان آصف لم يكن نبيا قال الله تعالى قال الذي عنده علم من الكتاب
انا آتيك به قبل ان يرتد اليك طرفك واما قصة اصحاب الكهف فهو ان الله تعالى ابقى اصحاب
الكهف ثلثمائة سنة وازيد في النوم احياء من غير آفة مع انهم لم يكونوا انبياء احتج المنكرون
بان الخوارق لو ظهرت على يد غير النبي عليه السلام لما يتميز النبي عن غيره والجواب منع
الملازمة لان المعجزة تقارن التحدي والدعوى دون الكرامة فلا يلتبس واعلم انه لو قال
لا تلتبس النبي بغيره لكان اجود من قوله لا تلتبس النبي بالمتنبي لان صاحب الكرامة
ليس متنبيا قال الباب الثاني في الحشر والجزاء الى آخره اقول
لما كان تحقق الحشر والجزاء موقوفا على اعادة المعدوم قدمها اولا واتفق المتكلمون
من اصحابنا والمعتزلة على جواز اعادة المعدوم بعينه خلافا للحكماء والكرامية وابي الحسين
البصري من المعتزلة الا ان المعتزلة فرعوها على ان الموجود اذا اعدم لم يبطل ذاته
المخصوصة بل زالت عنه صفة الوجود بناء على ان المعدوم شي واما اصحابنا

فقالوا ان الشي اذا عدم صار نفيا محضا وعدما صرفا ولم يبق له حالة العدم هوية
ولا خصوصية ومع ذلك فان الله تعالى قادر على اعادته احتج المتكلمون بانه لو امتنع
عوده بعد العدم فذلك الامتناع اما ان يكون لماهيته من حيث هي هي او للشي من لوازمها
او لعارض مفارق والاولان باطلان والا لامتنع وجوده ابتداء فتعين الثالث وحينئذ
عند زوال ذلك العارض يزول امتناع عوده فيكون لذاته مع قطع النظر عن العوارض
قابلا لهذا العود وهو المطلوب وفيه نظر لانا لا نسلم ان امتناع العود بعد العدم لذاته
يقتضي امتناع الوجود ابتداء لان امتناع عوده بعد العدم معناه امتناع وجوده
الثاني ولا يلزم من امتناع وجوده الثاني امتناع وجوده الاول قال
احتجوا بوجوه الى آخره اقول احتج المنكرون لاعادة المعدوم بعينه
بوجوه ثلثة الاول لو صح اعادة المعدوم بعينه لامكن الحكم عليه بصحة العود في الثاني لكن
لا ان المعدوم نفي محض وما كان كذلك امتنع الحكم عليه بصحة العود ولان المحكوم عليه يجب
ان يكون متميزا عن غيره وكل متميز ثابت فلو صح الحكم على المعدوم لزم كون المعدوم ثابتا
وانه محال الوجه الثاني لو صح اعادة المعدوم بعينه يصح اعادة حال ايجاد الله تعالى
مثلا له من جميع الوجوه والتالي محال لانه لو اعيد مع حدوث مثله لزم ان لا يتميز احدهما
عن الآخر لانه ليس كون احدهما في نفسه هو الذي كان يعد وما اولى من كون الآخر كذلك
وما يقتضي الى ان الشي لا يتميز عن مثله كان باطلا الوجه الثالث لو صح اعادة المعدوم بعينه
يصح اعادة الوقت الذي وقع فيه ابتداء واعادته في ذلك الوقت والتالي باطل لانه يلزم
حينئذ ان يكون وقت اعادته هو بعينه وقت ابتدائه فيكون الشي الواحد مبتدأ ومعادا
وانه محال والجواب عن الاول ان قولكم المعدوم لا يصح الحكم عليه باطل اما اولا فلانه
لو صح ذلك لزم التناقض لانه حكم عليه واما ثانيا فلانه منقوض بامور احدها انا نحكم
على الممكنات المعدومة في الحال بانها توجد في الاستقبال وثانيها انا نحكم على شريك الباري
بانه ممتنع وعلى الجمع بين الضدين بانه مستحيل مع ان كلا منهما نفي محض وثالثها انا نحكم على
المعدوم بانه يباين الموجود مع انه لا تحقق له في الخارج والجواب عن الثاني ان كل مثلين

٢ خ
ظاهر البطلان

وان كانا مشتركين في تمام الماهية متمايزان بالتشخص في نفس الامر والا لم يكونا مثلين
بل كان شيئا واحدا واذا كان كذلك فنقول ان عنيتم بعدم تميز احدهما عن الاخر عدم التميز
في نفس الامر فممنوع وما البرهان عليه وان عنيتم عدم التميز بالنسبة الى عقولنا واوهامنا
فمسلم ولكن لم قلتم بان ذلك محال والجواب عن الثالث منع استحالة التالي لان اعادة الوقت
الاول لا تستلزم كونه مبتدا الان كونه مبتدا امر عرض له باعتبار كونه غير مسبوق بالحدوث
البتة ولهذا قال المحققون ان الحدوث المبتدا هو ان لا يكون مسبوقا بالحدوث البتة
والحدوث المعاد هو ان يكون مسبوقا بحدوث اخر ولا شك ان ما نحن بصدده مسبوق
بحدوث اخر فلا يكون مبتدا قال الثاني في حشر الاجساد الى اخره
اقول اجمع المليون على ان المعاد الجسماني بمعنى جمع الاجزاء بعد تفرقها
حق واستدلوا عليه بان هذا المعنى ممكن في نفسه والصادق اخبر عنه وكل ما كان كذلك
وجب القول به ينتج ان المعاد الجسماني وجب القول به وانما قلنا انه ممكن لان الامكان انما
يثبت بالنظر الى القابل والفاعل وهما حاصلان اما بالنظر الى القابل فلان تلك الاجزاء
قابلة للاجتماع والتاليف والا لم يتصف بهما قبل التفرق وقبول الجسم للاعراض القايمة به
ذاتي له وما بالذات كان حاصلا ابدا واما بالنظر الى الفاعل فلان ومة الامرين حاصلين
للفاعل احدهما انه تعالى عالم بجميع اجزاء كل شخص والاخر كونه تعالى قادرا على تاليفها
وخلق الحيواة فيها لانه ممكن والله تعالى قادر على جميع الممكنات فثبت ان المعاد الجسماني
ممكن وانما قلنا ان الصادق اخبر عنه لانه ثبت بالتواتر ان النبي عليه السلام كان يثبت المعاد
الجسماني ويقول به صريحا وقد دل عليه كثير من ايات القران كقوله تعالى قل يحييها الذي انشاها
اول مرة وقوله تعالى ايحسب الانسان ان لن نجمع عظامه بلى قادرين على ان نسوي بنانه
وقوله تعالى افلا يعلم اذا بعثر ما في القبور ومثال ذلك كثير فان قيل دلالة الالفاظ غير
قطعية فلا يمكن القطع بها والجواب انه قد ثبت بالتواتر تصريح الانبياء عليهم السلام بظواهر
امثال هذه الالفاظ فيحصل القطع قال قيل لو اكل انسان انسانا اخر الى اخره
اقول احتج المنكرون بحشر الاجساد بوجهين الاول ان انسانا لو اكل انسانا اخر

وصار

وصار الماكول جزا من بدن الاكل فلو اعادهما الله تعالى بعينهما فاما ان يكون
الاجزا الماكولة معادة في بدن الاكل او في بدن الماكول وايا ما كان لا يكون احدهما
معادا بعينه وبتمامه وهو خلاف الفرض والتقدير وايضا جعل الماكول جزا من
احدهما ليس اولى من جعله جزا البدن الاخر لانه كان جزا لبدن كل واحد منهما قبل
العدم في الجملة ويستحيل جعله جزا منهما معا لاستحالة ان يكون الشي الواحد بعينه جزء
البدنين معا الوجه الثاني لو اعيد البدن فلا يخلو اما ان يكون اعادته لمقصود او
لا لمقصود وكلاهما باطل اما الثاني يودي الى العبث والسفه واما الاول فلان ذلك
المقصود اما الايلام او تحصيل اللذة او دفع الالم والاول لا يصح ان يكون مقصود الحكيم
والثاني باطل لانه ليس في هذا العالم لذة بالحقيقة بل ما يتخيله لذة في هذا العالم ليس بلذة
في الحقيقة بل ذلك خلاص عن الالم او استفادة من الم الى اخر اضعف من الالم الاول
والثالث ايضا باطل لانه يحصل بالبقاء على العدم فيقع الاعادة حشوا والجواب عن
الاول ان لكل بدن اجزاء اصلية واجزاء فضلية والانسان بالحقيقة هو الاجزا الاصلية
لا الهيكل المخصوص لان الانسان شي واحد باق من اول عمره الى اخره وهذا الهيكل غير باق
من اول العمر الى اخره ولان الانسان قد يكون عالما بذاته بل المخصوصة وهيكله يكون
معفولا عنه في تلك الحالة بل في اكثر احواله والمعلوم مغاير لما ليس بمعلوم فالانسان
في الحقيقة اجزاء لطيفة سارية في هذا البدن باقية من اول عمره الى اخره واذا كان كذلك
فالمعاد من كل واحد من البدنين هو الاجزاء الاصلية واما الماكول فاجزا فضلية
من المغتذي فلا يعاد ثم ان الله سبحانه وتعالى يضم يوم القيمة الى هذه الاجزاء الاصلية التي هي
الانسان اجزاء اخرى زايدة كما فعل ذلك في الدنيا والجواب عن الثاني ما تقدم ان من فعله تعالى
لا يستدعي غرضا وعلى تقدير تسليم الغرض فنقول لم لا يجوز ان يكون الغرض هو الالذاذ
قوله الاستقراء دل على ان اللذة دفع الالم ممنوع لما بينا في بحث الكيف وجود اللذة الحسية
وعلى تقدير تسليم كون اللذة في هذا العالم دفعا للالم لا نسلم ان لذات الاخرة كذلك فان قلت
قد دل السمع على ان لذات الاخرة من جنس لذات الدنيا كالاكل والشرب والاستمتاع وغيرها

فيكون تلك ابضاد فعا للالم قلت جاز ان يكون لذات الاخرة متشابهة للذات الدنيا في الصورة
ومخالفة لها في الحقيقة وح لا يلزم اشتراكهما في دفع الالم قال تنبيه الى حجة
اقول ذهب الامام الى انه لم يثبت بدليل قاطع عقلي ونقلي ان الله تعالى
يعدم الاجزاء ثم يعيدها فاحتج المخالفون لهذا القول بقوله تعالى كل شي هالك الا وجهه
فان الاية دلت على ان جميع الاشياء هالك الا ذات الله تعالى والهلاك هو الفناء والاجزاء من
جملة الاشيا فيكون فانية وجوابه لا نسلم ان الهلاك هو الفناء فقط بل التفرق ايضا هلاك
ونحن ايضا قايلون بالتفرق قال الثالث في الجنة الى اخره اقول
اختلف الناس في امكان وجود الجنة والنار مع وجود هذه الافلاك والعناصر احتج المنكرون
بانهما اما ان يكونا في هذا العالم او في عالم اخر والاول محال لانهما لو كانتا في هذا العالم فاما
ان يكونا في عالم الافلاك وهو محال لان الاجرام الفلكية لا تقبل الخرق والالتيام فلا يخالطها
شي من الفاسدات او في عالم العناصر وهو ايضا محال لانهما لو كانتا في عالم العناصر لكانت النفوس
متعلقة بابدان موجودة في العناصر بعد ان فارقتها وذلك عين التناسخ وقد بينا استحالته
والثاني وهو ان يكون في عالم اخر وهو ايضا محال لوجهين احدهما ان العالم لما كان بسيطا
كان شكله الطبيعي كرة فلو وجد عالم اخر لكان شكله كرة ايضا وانه محال لان الكرتين اذا لم يحط
احدهما بالاخرى كان بينهما خلاء وقد بين استحالته والثاني ان العالم الثاني لو حصلت فيه نار
وهواء وماء وارض لكانت تلك العناصر مساوية في الماهية لهذه العناصر الموجودة في عالمنا هذا
والاجسام المتساوية في الطبيعة امكنتها واحدة وكل جسم فانه بالطبع يتحرك الى مكانه فاذن
يجب ان ينجذب ارض احد العالمين الى وسط العالم الثاني من حيث ان وسط كل واحد من
العالمين ملايم للارض الحاصلة فيه فيلزم سكون كل واحدة من الارضين وانه محال لان السكون
اذا كان طبيعيا لزم اقتضاء الجسم الواحد التحرك والسكون معا وهو ظاهر الاستحالة وان كان
قسريا لزم ان يكون هناك قسر دايم وهو ايضا محال وتقرير الجواب ان نقول لم لا يجوز ان يكون
الجنة والنار في هذا العالم اما الجنة ففي الفلك السابع للاية والحديث قوله الفلك لا يقبل
الخرق ممنوع واما النار فتحت طبقات الارض قوله يلزم التناسخ قلنا لا نسلم وانما يكون تناسخا

ان لو

ان لو تعلقت بغير الابدان التي كانت متعلقة بها اولا وليس كذلك بل الله تعالى يجمع تلك الاجزاء
المتفرقة ويخلق فيها الحيوة ويعلق النفس بها وذلك عين الاعادة سلمنا لكن لم لا يجوز ان يكونا
في عالم اخر قوله لان العالم الاخر لبساطته يكون كريا قلنا لا نسلم ان العالم الاخر على تقدير وجوده
يكون بسيطا وعلى تقدير كونه بسيطا لا نسلم ان البساطة تقتضي الكرية سلمنا لكن لا نسلم ان الخلاء
محال وما ذكرتموه لبيان استحالته قد مر الكلام فيه سلمنا استحالة الخلاء لكن الخلاء انما يلزم ان لو
كان وجود العالمين بحيث لا يكون بينهما جسم وهو ممنوع لجواز ان يكون هذا العالم والعالم
الاخر مركوزين في ثخن فلك اخر اعظم منهما قوله لو وجد عالم اخر لكانت عناصره مماثلة لعناصر
هذا العالم قلنا لا نسلم وجوب التماثل لجواز ان يكون نار احد العالمين مخالفة لنار العالم الاخر
في الصورة المقومة او في الهيولى وان اشتركتا في الحرارة واليبوسة والبعد عن المركز والقرب
الى المحيط لان الاشتراك في اللوازم لا يوجب الاشتراك في الملزوم وهذا كما ان الحكما يعتقدون
ان الافلاك مع اشتراكها في الاستدارة والشفافية والحركة المستديرة مختلفة بالهيولى
ولهذا اختص كل منها بموضع خاص سلمنا وجوب التماثل ولكن لا يلزم اقتضاء كل واحد منها
الانتقال الى حيز الاخر كما لا يلزم حركة كل قطعة من الارض الى حيز القطعة الاخرى قال
فرع الجنة والنار مخلوقتان الى اخره اقول ذهب اصحابنا والجبائي وابو الحسين
البصري الى ان الجنة والنار مخلوقتان خلافا لابي هاشم وعبد الجبار والمعتمد ثلث ايات الاول
قوله تعالى وجنة عرضها السموات والارض اعدت للمتقين ولفظ اعدت صريح في ثبوت الشي
وتحققه فان قيل ان هذه الاية تدل على انها غير مخلوقة لان الجنة انما يكون عرضها عرض السموات
والارض ان لو كانت في الاحياز التي حصلت فيها السموات والارض اذ لو حصلت في احياز
اخرى لكان غاية الممكن ان يكون عرضها مثل عرض السموات والارض وانه خلاف الظاهر
ثم انما يكون حصولها في الاحياز التي حصلت فيها السموات والارض عند فناء السموات
والارض لاستحالة تداخل الاجسام فقد دلت الاية على انها لا يوجد الا بعد فناء السموات
والارض والجواب ان المراد من قوله تعالى عرضها السموات والارض ان عرضها مثل عرض
السموات والارض لوجهين احدهما قوله تعالى في موضع اخر عرضها كعرض السماء والارض

وثانيها ان عرض الجنة لايكون نفس عرض السموات والارض والا لكانت الجنة نفس السموات
والارض واذا كان كذلك وجب حمل الاية على ما ذكرنا الاية الثانية قوله تعالى واتقوا
النار التي وقودها الناس والحجارة اعدت للكافرين الاية الثالثة الاية المشتملة على قصة
اسكان ادم وحوا الجنة واخراج الله تعالى اياهما منها احتج ابوهاشم وعبد الجبار بان قالا
لوكانت الجنة مخلوقة لما كانت دايمة والتالي باطل بيان الشرطية قوله تعالى كل شي
هالك وجهه فلوكانت الجنة مخلوقة لكانت هالكة فلا تكون دايمة وبيان بطلان التالي
فلقوله تعالى اكلها دايم اى ماكولها دايم والجواب منع الشرطية قوله تعالى كل شي هالك معناه
كل شي غير ذات الله تعالى هالك في حد ذاته لكونه ممكنا فكان وجوده مستفادا من غيره
فكل ممكن بالنظر الى ذاته يكون هالكا سلمنا ان المراد منه حصول الهلاك لكن هذا العام
مخصوص بالجنة غير مندرجة تحته جمعا بين الدليلين وهو قوله تعالى كل شي هالك الا وجهه
وقوله تعالى اكلها دايم سلمنا ذلك لكن لم لا يجوز ان يقال ان الجنة تفنى ايضا واما قوله تعالى
اكلها دايم فلا يمكن اجراؤه على ظاهره لان الدايم هو الذي لا اخر لوجوده وماكول اهل الجنة
يفني باكلهم اياه فلابد من التاويل وهو انه كلما فني شي من الماكولات فان الله تعالى يحدث عقيبه
مثله والدوام بهذا التفسير لاينافي عدم الجنة لحظة او اقل قال الرابع في الثواب
والعقاب الى اخره اقول اختلف الناس في انه هل يجب على الله تعالى ايصال
الثواب الى العبد بسبب الطاعة وايصال العقاب اليه بسبب المعصية اولا والمصنف
ذكر اولا مذهب المختلفين في الثواب على الطاعة ثم ذكر مذاهبهم في العقاب على المعصية وذهبت
المعتزلة البصرية الى وجوب الثواب على الله تعالى بسبب الطاعة وذهب البلخي من المعتزلة
الى ان الثواب تفضل وانه يكفي في حسن تكليف الله تعالى ايانا سوابق نعمه علينا احتجت
البصرية بوجهين الاول ان الله تعالى كلفنا بالتكاليف الشاقة مع انه كان يمكنه ان لا يجعلها
شاقة علينا فاما ان يكون ذلك لغرض اولا والثاني باطل لانه عبث والاول اما ان يكون لغرض
يعود الى الله تعالى او لغرض يعود الينا والاول باطل لاستغنايه فتعين الثاني ثم هذا الغرض
اما ان يكون حصول نفع او دفع ضر والثاني باطل لان المضار كانت تندفع بان لا يخلق الخلق

ولا يكلفهم

ولا يكلفهم فلا حاجة اذن في دفعها الى تلك الافعال الشاقة ثم المنفعة اما ان يكون مجرد مدح
او يكون منفعة حقيقية والاول باطل لان استحقاق المدح حاصل بالافعال الغير الشاقة
والثاني اما ان يكون منفعة سابقة او منفعة لاحقة والاول باطل لان التكليف بالاعمال
الشاقة لاجل النعم السابقة مع امكان جعلها غير شاقة مستقبح عقلا الا يرى ان كل من اعطى
غيره الف دينار ثم اخذ يكلفه بالافعال الشاقة فان العقلاء يستقبحونه ويقولون انه ابطل
ما انعم عليه واحترزنا بقيد الامكان عن تكليف الوالد ولده بالافعال الشاقة لاجل سوابق
النعم فانه لا يمكنه ان يجعل تلك الافعال غير شاقة على الولد بخلاف ما نحن بصدده فتعين
ان يكون تلك المنفعة منفعة لاحقة وهو المطلوب الوجه الثاني قوله تعالى جزاء بما كانوا يعملون
فان باء السببية ولفظ الجزاء يدلان على ان العبد يستحق الثواب بسبب العمل والجواب
عن الاول انه مبني على ان افعال الله تعالى معللة بالاغراض وقد بينا فساد ذلك ولين سلمنا
ذلك فلم لا يكفي في حسن التكاليف النعم السابقة والاستقباح ممنوع فانا نعلم بالضرورة ان
من وجب خدمة غيره لا يجب على ذلك الغير ان يجازيه من تلك الخدمة كخدمة الولد للوالد
وكيف يستقبح ذلك وعند المعتزلة عبادة الله تعالى والنظر في معرفته لما له من النعم السابقة
عليهم واذا كان انعامه علينا يقتضي وجوب عبادتنا وشكرنا له فكيف يقبح منه تكليفنا بالعبادة
لاجل سوالف النعم والجواب عن الوجه الثاني ان الاية لا تدل على انه يجب على الله تعالى الجزاء
بالعمل فلان العمل عندنا علامة حصول الثواب لا انه علة موجبة له وهذا القدر يكفي
في اطلاق اسم الجزاء على الثواب قال وقالت المعتزلة والخوارج الى اخره
اقول لما فرغ من بحث الثواب على الطاعة شرع في بحث العقاب على المعصية
واعلم ان العاصي اما ان يكون كافرا او غير كافر والكافر اما ان يكون مجتهدا في طلب الهدى او غير
مجتهد اما غير المجتهد فيعاقب وسيخلد في النار وكذا المجتهد عند الاكثر واما غير الكافر
فان كان صاحب صغيرة كان مرجو العفو وقطع بعضهم بانه لا يعاقب وان كان صاحب كبيرة
ففيه ثلثة مذاهب الاول القطع بعدم العقاب وهو مذهب المرجية الثاني القطع بالعقاب
وهو مذهب المعتزلة والخوارج الثالث عدم القطع بشي منهما وهو المختار احتجت المعتزلة

بوجوه الاول انه لو جاز العفو لزم التسوية بين المطيع وبين العاصي حينئذ في عدم العقاب
والتالي باطل اتفاقا الثاني ان الله تعالى خلق في المكلف شهوة الفسوق والقبائح فلو لم يعلم
المكلف انه يعاقب بفعل لكان الله تعالى قد اغراه بالقبيح لانه ح يتكل على العفو ولا يحفل
بالمعصية والتالي باطل لان الاغرا بالقبيح قبيح وهو على الله تعالى محال الثالث ان الله تعالى
اخبر في مواضع كثيرة من القران ان الكافر والفاسق يخلدان في النار فلو جاز ترك العقاب
لزم الكذب في خبر الله تعالى وانه محال والجواب عن الاول منع الملازمة فان الله تعالى
وان لم يعاقب كلا من المطيع والعاصي لكنه يثيب المطيع اكثر مما يثيب العاصي وحينئذ لا يلزم
التسوية وعن الثاني بوجهين احدهما منع الملازمة لان وجود العقاب وتركه وان كانا محتملين
لكن طرف العقاب راجح واغلب من تركه بسبب تهديد الله تعالى وتوعيده وهذا القدر
كاف في احجام المكلف عن المعاصي فلا يلزم الاغراء وايضا يلزمهم الاغراء قبل معرفة المكلف لله تع
وقبل علمه بالعقاب على المعصية الوجه الثاني ان توقع العفو لا يوجب الاغراء لانكم جوزتم
العفو بعد التوبة فلو كان توقع العفو قبل التوبة يوجب الاغراء لكان توقعه بعد التوبة
يوجب الاغرا ايضا والتالي باطل فكذا المقدم فان فرق بان العاصي لا يعلم انه يمهل
الى التوبة وذلك يزجره عن المعصية رديان تردده قبل التوبة في انه هل يعفى عنه او لا يزجره
ايضا واعلم ان هذا الجواب يجوز ان يكون منعا اخر للملازمة ويجوز ان يكون نقضا وعن الثالث
ان الايات مع كثرتها لا يدل شي منها على وجوب العقاب لاحتمال اختصاصها بعدم العفو
ولان سياقها انما يدل على ان الفسق علامة لاستحقاق وجود النار ولا يلزم منه وجوب العقاب
على الله تعالى قال ـــــ ثم قالوا وعيد صاحب الكبيرة الى اخره اقول ـــــ
مذهب اصحابنا ان الله تع وان عذب صاحب الكبيرة الا انه لا يبقيه في النار دائما مؤبدا
بل يخرجه الى الجنة وقالت المعتزلة يبقى في النار دائما كالكافر واحتجوا بوجوه الاول
الايات المشتملة على لفظ الخلود في وعيد الفساق وقالوا الخلود هو الدوام الثاني
قوله تعالى في صفة الفجار وما هم عنها بغائبين فلو خرجوا من النار لصاروا عنها غائبين
الثالث ان الفاسق بفسقه يستحق العقاب واستحقاق العقاب يبطل ما كان باقيا قبل ذلك

من استحقاق الثواب لان الاستحقاقين متنافيان لان العقاب بضره والثواب بنفعه ووجود
احد المتنافيين ينفي الاخر والجواب عن الاول لا نسلم ان الخلود هو الدوام بل هو عبارة عن
المكث الطويل والدليل عليه صحة ان يقال فلان حبس حبسا مخلدا وهذا وقف مخلد وليس
المراد الا طول المكث فان قلت هذا باطل لقوله تعالى وما جعلنا لبشر من قبلك الخلد اذ ليس
المراد منه نفي اللبث الطويل لان كثيرا ممن كان قبل النبي عليه السلام كان لهم مكث طويل في الدنيا
قلت هذا لا ينافي ما ذهبنا اليه فان اللبث الطويل اعم من ان يكون على سبيل الدوام او على
سبيل الانقطاع والجواب عن الثاني ان المراد بالفجار الذين يجود اليهم الضمير الكاملون
في فجورهم واولئك هم الكفار يدل عليه قوله تعالى ووجوه يومئذ عليها غبرة ترهقها قترة
اولئك هم الكفرة الفجرة اقصى ما في الباب ان يقال هذا ترك لعموم لفظ الفجار الا انا نقول
يجب حمل لفظ الفجار على الكفار جمعا وتوفيقا بين هذه الاية وبين الايات الدالة على اختصاص
العذاب بالكفار منها قوله تعالى كلما القي فيها فوج سالهم خزنتها الاية فانه دل بصريحه
على ان كل من دخل النار كان مكذبا للانبياء ويلزم منه ان كل من لا يكون مكذبا لا يدخل النار ومنها
قوله تعالى يوم لا يخزي الله النبي والذين امنوا معه فانه دل على ان المؤمن لا يخزى فلا يدخل
النار لقوله تع انك من تدخل النار فقد اخزيته والفاسق ايضا مؤمن فلا يدخل النار وانما
قلنا ان الفاسق مؤمن لقوله تع وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فاصلحوا بينهما فان بغت احدهما
على الاخرى الاية سماهم مؤمنين حال وصفهم بالبغي واما الايات الاخر فظاهرة وفي هذا
الكلام نظر لان تسليم اختصاص العذاب بالكفار يوجب نفي العقاب عن المؤمن وهو لا يوافق
مذهبنا والاولى ان يجاب بان لفظ الفجار يفيد الاستغراق فيكون معناه ان جملة الفجار
لا يغيبون عن النار وصدقه لا يتوقف على عدم خروج كل واحد من الفجار بل اذا لم يخرج
عنها بعض الفجار وهم الكفار حصل الصدق والجواب عن الثالث من وجهين احدهما ان
استحقاق الثواب بالطاعة واستحقاق العقاب بالمعصية فانا لا نوجب على الله تعالى شيئا
سلمنا ذلك ولكن لا نسلم انهما يتنافيان لجواز ان يكون الشخص الواحد مستحقا للثواب والعقاب
فيثاب في وقت ويعاقب في اخر ولا استحالة في ذلك وثانيهما ان استحقاق العقاب لو احبط

استحقاق الثواب وابطله فاما ان يكون ذلك الاحباط على طريق الموازنه وهى ان يحبط
الاستحقاق السابق ايضا من الطارى شيا مثل ان يكون الثواب عشرة اجزا مثلا والعقاب
الطارى خمسة فيسقط الخمسة بالخمسة ويبقى له من الثواب خمسة واما ان يكون على الموازنه
بان يسقط الطارى السابق بالكلية ولا يسقط الطارى والقول بالموازنه مذهب ابى هاشم
والقول بعدمها مذهب ابيه ابى على وكلاهما باطل اما الاول فلانه لو كان كل واحد من السابق
والطارى موثرا فى عدم الاخر فاما ان يكون التاثيران معا او على التعاقب والاول باطل
لان الموثر فى عدم كل واحد وجود الاخر فلو حصل العدمان يحصل الوجودان حال
حصول العدمين لان العلة واجبة الحصول عند حصول معلوله وهو مح والثانى ايضا باطل
لانه يقتضى ان يعود المغلوب بعد صيرورته مغلوبا غالبا وهو مح واما بطلان الثانى وهو
الموازنه فلانه الغاء للطاعة وتضييع لها اذ يلزم منه ان من عبد الله تعالى مدة عمره الى اخره
ثم شرب جرعة من خمر كان حاله مساويا لحال من لم يعبد الله تعالى قط وهذا باطل لقوله تعالى
فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره قوله اما اصحابنا الى قوله ويرجى عفو الكافر فواضح غنى عن الشرح
الا قوله ولا يرى الابعد الخلاص من العذاب اى ولا يرى الخير الابعد نجاته من العذاب والا لزم
ان يدخل الجنة بايمانه وطاعته ثم يخرج عنها ويدخل النار بمعصيته وهو خلاف الاجماع قال
ويرجى عفو الكافر البالغ الى اخره اقول قد ذكرنا ان الكافر المعاند يبقى فى
النار دايما واما الكافر الذى بالغ فى الاجتهاد وطلب الحق ولم يصل الى المقصود فزعم الجاحظ
وعبد الله بن الحسين العنبرى الى ان عذابه ينقطع لانه معذور فوجب ان لا يعذب دايما
لقوله تعالى وما جعل عليكم فى الدين من حرج والباقون انكروا ذلك فقالوا انه يكون معذبا دايما
وادعوا فيه الاجماع والمصنف لم يجزم بشى واختار امكان العفو وهو غير بعيد قال
فان قيل القوى الجسمانية الى اخره اقول لما ذكر ان الله تعالى يخلد ثواب
المومن وعقاب الكافر المعاند ذكر عليه اعتراضات ثلثة اوردها الفلاسفة واجاب عنها اما
الاعتراض الاول فتقريره ان يقال لو كانت افعال القوى الجسمانية متناهية امتنع دوام
الثواب والعقاب والمقدم حق فالتالى مثله والمراد بالقوى الجسمانية ما يحل فى الاجسام

من الصور

من الصور النوعية والاعتراض الموثرة اما الشرطية فظاهرة لان افعال القوى الجسمانية
لما كانت متناهية فلابد ان ينتهى بعدها الثواب لا بد وان يعدم اخر الامر ويح ينقطع
السعادة والشقاوة البدنيتان اما حقيقة المقدم فلان كل قوة جسمانية منقسمة بانقسام
محلها فقوة الكل اكثر من قوة البعض لو انفرد فلو فرضنا ان كل القوة حركت جسما حركات
غير متناهية وفرضنا ان نصف تلك القوة حركت جسما فالحركات الصادرة عن النصف
اما ان يكون متناهية واما ان يكون غير متناهية فان كانت متناهية لزم ان يكون تلك
الحركات الصادرة عن كل القوة ايضا متناهية لان نسبة حركات الكل الى حركات النصف
كنسبة الكل الى النصف لان نسبة الاثرين كنسبة الموثرين لكن الكل ضعف النصف فيكون
حركات الكل ضعف حركات النصف وضعف المتناهى متناه فحركات كل منهما متناهية
وان كانت حركات النصف غير متناهية لزم احد الامرين وهو اما تساوى الزايد والناقص
واما تناهى اللاتناهى وذلك لان حركات كل القوة اما ان يزيد على حركات النصف او لا
فان لم يزد كان حال الشى مع غيره كحاله لا مع غيره ان كان حال القوة التى فى كل الجسم
كحال القوة التى فى بعض الجسم والاولى ازيد من الثانيه فيلزم تساوى الزايد والناقص
وهو محال وان زادت عليها وصحت الزيادة على الحركات الغير المتناهية من الجهة التى هى بها
غير متناهية وهو مح لاستلزامه تناهى اللاتناهى وفيه نظر لان استحالة الزيادة على غير المتناهى
ممنوع فان تضعيف الالف الى غير النهاية ازيد من تضعيف الواحد الى غير النهاية قال
وايضا فالمولف الى اخره اقول هذا هو الاعتراض الثانى وتقريره ان اجزاء
البدن المجتمعة بعد التفرق مولف من العناصر وكل ما كان كذلك لابد ان يحصل فى اجزايه
فعل وانفعال واذا كان كذلك وجب حصول الموت لان الحرارة دايما تقلل الرطوبة وقلة
الرطوبة يودى الى نقصان الحرارة وذلك يفضى الى انطفاء الحرارة فيحصل الموت فينتفى
الثواب والعقاب البدنيان والاعتراض الثالث ان دوام الحيوة مع بقاء الاحتراق غير
معقول لان الاحتراق يزيل اعتدال المزاج الذى هو شرط الحيوة قال قلنا
اما الاول الى اخره اقول اجاب عن الاعتراض الاول بالمنع والنقض والدفع

وهو راجع الى القول بالموجب اما المنع فتوجيهه ان يقال لا نم انقسام الجسم بانقسام المحل
الذي هو الجسم لانه انما يلزم ان لو كان الجسم منقسما ابدا والجوهر الفرد ممتنعا وهو ممنوع
سلمناه لكن لا نسلم ان الحال في المنقسم يجب ان ينقسم وانما يلزم ذلك ان لو كان حلول القوة
في محلها على وجه السريان وهو ممنوع سلمنا ذلك لكن صحة ما ذكرتم مبنية على كون جزء القوة الحالة
في كل الجسم قوة موثرة تقوى على تحريكات وذلك ممنوع لجواز ان يكون القوة انما يوثر مع الاجتماع
فاذا انقسم الجسم بطل القوة ولم يبق لها اثر اما النقض فتوجيهه ان يقال سلمنا هذه المقدمات
لكن ما ذكرتم من وجوب تناهي افعال القوة الجسمانية منقوض بالنفوس المباشرة لتحريك
الافلاك وهي النفوس المنطبعة فانها عندكم جسمانية مع انها تحرك بغير نهاية اما الدفع فهو
ان يقال سلمنا ان افعال القوة الجسمانية متناهية لكن لا يلزم منه امتناع دوام الثواب والعقاب
لان القوى البدنية عندنا اعراض يجوز ان يفنى في زمان ويتجدد في آخر الى غير النهاية ولا يلزم
منه عدم تناهي افعال القوة الجسمانية وتقرير الجواب عن الاعتراض الثاني ان يقال لا نم ان
البدن مركب من العناصر الاربعة فان البدن عندنا عبارة عن اجزاء جسمانية يخلق الله فيها
صفات مخصوصة من الحيوة والعلم والقدرة ولا نقول بالمزاج والفعل والانفعال سلمناه
لكن لا نسلم ان تاثير الحرارة في الرطوبة يؤدي الى الموت لاحتمال ان يقال ان القوة الغاذية
تورد من الرطوبات ما يقوم مقام ما يتحلل ويفنى والجواب عن الثالث بالمنع ايضا وهو ان يقال
لا نم ان دوام الحيوة مع الاحتراق غير معقول لان البنية الصحيحة واعتدال المزاج ليس شرطا
للحيوة عندنا على ما مر تقريره وايضا انا نرى من الحيوانات ما لا يتالم بالنار كالنعامة فانها
تبلع الحديد المحماة والسمندر فانه يعيش في النار ويلتذ به واذا كان كذلك فلا بعد ان يخلق الله
بدن الكافر بحيث يتالم بالنار ويتعذب ولا يحترق ولا يموت قال ___ الخامس
في العفو والشفاعة الى اخره اقول ___ ذهب اصحابنا الى جواز عفو الله تعالى
عن اصحاب الكبائر قبل التوبة خلافا للمعتزلة واتفقوا على اثبات شفاعة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم
الا ان المعتزلة قالوا تاثيرها في ايصال زيادة النعم الى اهل الثواب وقال اصحابنا انها تؤثر
في اسقاط العقاب عن اهل العقاب ايضا اما جواز العفو فقد استدل علماء اصحابنا بوجوه

الاول

الاول الايات الدالة على كون الله تعالى عفوا كقوله تعالى وهو الذي يقبل التوبة عن عباده ويعفوا
عن السيئات ولو اختص العفو بما بعد التوبة للزم التكرار وكقوله تعالى ومن اياته الجوار في البحر
كالاعلام الى قوله او يوبقهن بما كسبوا ويعفوا عن كثير اي ان الله تعالى ان شاء اهلكهم الا انه لا يهلكهم
بل يعفوا عن كثير الوجه الثاني اجمع المسلمون على كونه تعالى عفوا والعفو لا يتحقق الا عند اسقاط
العذاب المستحق وعند الخصم ترك العقاب على الصغيرة قبل التوبة وعلى الكبيرة بعدها واجب
فلا يبقى للعفو معنى الا اسقاط العذاب عن الكبيرة قبل التوبة الوجه الثالث قوله تعالى ان الله
لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء وجه الاستدلال به ان قوله تعالى لمن يشاء
لا يجوز ان يتناول صاحب الصغيرة ولا صاحب الكبيرة بعد التوبة فتعين ان يكون المراد به صاحب
الكبيرة قبل التوبة وانما لا يتناول ما ذكرنا لوجهين احدهما انه لو كان معنى الاية انه يغفر لمن
يستحق المغفرة كاصحاب الصغاير والتائبين من اصحاب الكباير لم يكن لتمييز المشترك عن غيره
فايدة لان الله تعالى كما يغفر ما دون ذلك لمن لا يستحق العقاب ولا يغفر لمن يستحق العقاب فكذلك
يغفر الشرك لمن لا يستحق العقاب بان يتوب عن الشرك ولا يغفر لمن يستحق العقاب بان يصر
على الشرك ولا يتوب عنه فلا يبقى البتة لهذا التمييز والتفرقة فايدة وثانيهما ان غفران صاحب
الكبيرة بعد التوبة وصاحب الصغيرة واجب عند الخصم والواجب لا يجوز تعليقه على المشية
واعلم ان هذين الوجهين الزاميان الوجه الرابع قوله تعالى وان ربك لذو مغفرة للناس على
ظلمهم فان مقتضى الاية ان يحصل الغفران حال مباشرة الظلم كما اذا قيل رايت فلانا على اكله فانه
يدل على انه راه كونه اكلا ومعلوم انه حال مباشرة الظلم لا يكون تائبا قال ___ واما
الثاني فلانه تعالى امر الى اخره اقول ___ الدليل على تاثير الشفاعة في اسقاط
العقاب هو ان الله تعالى امر محمدا عليه السلام بالاستغفار للمؤمنين بقوله تعالى واستغفر لذنبك
وللمؤمنين والمؤمنات وصاحب الكبيرة مؤمن لقوله تعالى وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا
على امر فيستغفر النبي صلى الله عليه وسلم له امتثالا لامر الله تعالى وصيانة لعصمة نفسه واذا
طلب مغفرة الفاسق فالله تعالى يقبل شفاعته ويعطيه مطلوبه لقوله تعالى ولسوف يعطيك
ربك فترضى فثبت تاثير شفاعة محمد عليه السلام في حق الفاسق احتجت المعتزلة بايات منها قوله تعالى

واتقوا يوما لا تجزى نفس عن نفس شيئا اى لا يروى ولا يحمى فلو اثرت الشفاعة فى اسقاط العقوبة
لكانت قد جزت نفس عن نفس شيئا ومنها قوله تعالى وما للظالمين من حميم ولا شفيع يطاع والظالم
يشمل الفاسق والكافر ومنها قوله تعالى وما للظالمين من انصار ولا شك ان الشفيع من الانصار
والجواب انه صحة ما ذكرتم موقوف على عموم الايات فى جميع الاشخاص وهو ممنوع بناء على ان
العموم لا صيغة له وان سلم العموم لكن مخصوص لما ذكرنا من الدليل الدال على اثبات الشفاعة لانا
لا نثبت الشفاعة مطلقا فى حق جميع الاشخاص ولا فى جميع الاوقات بل فى حق بعض الاشخاص
واذا تعارض العام والخاص خص العام جمعا بين الدليلين قال ــــــ السادس فى اثبات
عذاب القبر الى اخره اقول ــــــ المعتمد فى اثبات عذاب القبر نعوذ بالله منه
من ثلث ايات احديها قوله تعالى النار يعرضون عليها غدوا وعشيا وهو صريح فى التعذيب
بعد الموت والثانية ايضا ظاهرة والثالثة قوله تعالى امتنا اثنتين واحييتنا اثنتين
فان الله تعالى ذكر موتتين وهما لا يتحققان الا بان يكون فى القبر حيوة وموت حتى يكون احد
الموتتين ما حصل عقيب الحيوة التى فى الدنيا والاخرى ما حصل عقيب الحيوة التى فى القبر
احتج المخالف اولا بقوله تعالى لا يذوقون فيها الموت الا الموتة الاولى اى لا يذوقون فى الجنة
موتا سوى الموتة الاولى ولو صار والاحياء فى القبور لذاقوا موتتين لا موتة واحدة
وثانيا وثالثها كقوله تعالى وما انت بمسمع من فى القبور فان الغرض من سياق الاية تشبيه الكفرة
باهل القبور فى عدم الاسماع واجيب عن الاول بان معنى الاية ان نعيم الجنة لا ينقطع بالموت
كما ينقطع نعيم الدنيا به فقوله تعالى لا يذوقون فيها الموت اى لا ينقطع نعيمهم ولا ينغص
عيشهم كما فى الدنيا وليس المراد وحقيقة الموت بدليل ان الله تعالى احيى كثيرا من الاموات فى زمان
موسى وعيسى وذلك يوجب تاويل الاية بما ذكرنا وعن الثانى بان عدم اسماع اهل القبور
لا يستلزم عدم ادراكهم قوله السابع فى ساير السمعيات الى الثامن ظاهر قال ــــــ
الثامن فى الاسماء الشرعية الى اخره اقول ــــــ الايمان فى اصل اللغة هو التصديق
اجماعا واما فى الشرع فقد اختلفوا فيه فذهب اصحابنا الى انه عبارة عن التصديق
بكل ما هو معلوم ومشهور من دين الرسول عليه السلام بالخبر المتواتر كوجوب الصلوات الخمس

و وجوب

و وجوب صوم رمضان والزكوة والحج وغيرها من الاحكام الظاهرة من دين محمد عليه السلام
وذهبت الكرامية الى انه عبارة عن التلفظ بالشهادتين وذهبت المعتزلة الى انه اسم لفعل
الواجبات والاجتناب عن المحظورات فقط وذهب اكثر السلف الى انه اسم للتصديق
بالقلب والاقرار باللسان والعمل بالاركان احتج اصحابنا على بطلان مذهب
المعتزلة والسلف بان قالوا لو كان هذه الطاعات نفس مسمى الايمان كما ذهب اليه المعتزلة
او جزء من مسمى الايمان كما ذهب اليه السلف لكان تقييد الايمان بالطاعات تكرارا وبالمعصية
نقضا ولو كان كذلك لما قيده الله تعالى بالطاعات ولا بالمعصية لكن قيده بهما اما
بالطاعة ففى قوله تعالى والذين امنوا وعملوا الصالحات واما بالمعصية ففى قوله تعالى ولم
يلبسوا ايمانهم بظلم احتجت المعتزلة بقوله تعالى وما كان الله ليضيع ايمانكم اى صلوتكم
الى بيت المقدس والجواب لا نسلم ان المراد بالايمان نفس الصلوة بل التصديق الذى يوجب
تلك الصلوة وايضا لو حمل الايمان على الصلوة وحدها لكان مجازا من قبيل اطلاق اسم الجزء
على الكل والاصل عدم المجاز واحتجوا ايضا بقوله عليه السلام الايمان بضع وسبعون شعبة الى اخره
واجيب بانه محمول على حذف المضاف اى شعب الايمان وفى روية بضع وسبعون وليس المراد
ان نفس الايمان ينقسم الى بضع وسبعين شعبة بدليل انه عد اماطة الاذى فى الحديث من الشعب
مع انها ليست داخلة فى الايمان اجماعا قال ــــــ الثالث فى الامامة الى اخره اقول ــــــ
الامامة رياسة عامة فى الدين والدنيا لشخص من الاشخاص والتقييد بالعامة يخرج الرئيس
والقاضى وبشخص من الاشخاص كل الامة اذا عزلوا الامام عند فسقه فان كل الامة ليسوا
شخصا واحدا واعلم ان الناس اختلفوا فى وجوب نصب الامام فذهب قوم الى وجوبه
والاخرون الى عدم وجوبه واما القايلون بوجوبه فمنهم من اوجبه عقلا ومنهم من اوجبه
شرعا اما الموجبون عقلا فمنهم من اوجبه على الله تعالى وهو قول الامامية والاسماعيلية ومنهم
من اوجبه على الخلق وهو قول الجاحظ والكعبى وابى الحسين البصرى ونسبه المصنف الى
المعتزلة والزيدية والمذكور فى الاربعين وفى شرح المحصل ان مذهب المعتزلة والزيدية
فى ذلك كمذهب اصحابنا واما الموجبون شرعا فهم جمهور اصحابنا واما القايلون بعدم

وجوب نصب الامام فمنهم من قال بعدم وجوبه عند ظهور العدل والانصاف لاستغناء
عنه حينئذ وبوجوبه عند وجود الفتن ومنهم من عكس الامر او عند ظهور الفتن ربما
يقتل الامام استنكافا عن الطاعة فيؤدي الى زيادة الفتنة ومنهم من قال بعدم وجوبه
في شي من الاوقات فان فعلوه جاز وان تركوه جاز ايضا وهو مذهب اكثر الخوارج لنا
في هذه المسئلة مقامات احدهما بيان انه يجب على الخلق نصب الامام سمعا والثاني انه
لا يجب على الله تعالى نصب الامام لهم اما المقام الاول فالدليل عليه من وجوه الاول ان
نصب الامام يتضمن دفع ضرر لا يندفع الا بنصبه ودفع الضرر واجب بقدر الامكان ينتج
ان نصب الامام واجب اما الصغرى فلان البلد اذا شغر اي خلا عن رئيس قاهر يباشر
الطاعات وينهى عن المعاصي ويدفع عن الضعفاء باس الظالمين اي شرهم وظلمهم استحوذ
اي غلب عليهم الشيطان وشاع الهرج والمرج اي الفتنة والاضطراب وذلك غاية الضرر
واما الكبرى فبالاجماع عند من لا يقول بالوجوب العقلي وبالضرورة عند من يقول به
وفي هذا القياس نظر لان الحد الاوسط فيه غير مكرر فالاولى ان لا يبقى في الكبرى وكل
ما يتضمن دفع الضرر لا يتم الدفع الا به فهو واجب والا لكان تركه ابقاعا للنفس في الضرر
وايقاع النفس في الضرر غير جائز بالاجماع لا يقال ما ذكرتموه وان دل على ان في نصب الامام
انواعا من المصالح لكن ههنا ما دل على ان فيه انواعا من المفاسد منها انهم ربما يستنكفون
من طاعته فيزداد الفساد بسبب نصبه ومنها انه ربما استولى عليهم فيظلمهم ومنها انه بسبب
دفع المعارض وتقوية الرياسة قد يحتاج الى مزيد مال فيظلم الناس وياخذ اموالهم
غصبا لانا نقول لا شك في احتمال هذه المفاسد لكنه احتمال مرجوح اذ المفاسد الحاصلة
من نصب الامام اقل من مصالحه واذا كان كذلك كانت العبرة عند وقوع التعارض بالرجحان
فان ترك الخير الكثير لاجل الشر القليل شر كثير الوجه الثاني ان الامة اجمعت على انه لا يتولى
اقامة الحدود الا الامام او نائبه والله تعالى امر باقامة الحدود في قوله تعالى فاجلدوهم
وقوله تعالى فاقطعوا ايديهما وقوله تعالى فاجلدوا كل واحد منهما واذا لم يمكن اقامة الحدود
الا بواسطة الامام كان الامر باقامة الحدود امرا بنصب الامام لان ما لا يتم الواجب المطلق الا به

وكان مقدورا فهو واجب الوجه الثالث ان الصحابة بعد وفاة رسول الله صلى الله عليه وسلم
اجمعوا على انه لا بد للناس من امام واجماعهم حجة وذلك لما روي ان النبي عليه السلام لما توفي
كان اول ما خطب ابو بكر قوله من كان يعبد محمدا فان محمدا قد مات ومن كان يعبد اله محمد فانه
حي لا يموت ولا بد لهذا الامر ممن يقوم به فانظروا وهاتوا آراءكم رحمكم الله فتبادروا
من كل جانب وقالوا صدقت ولكننا ننظر في هذا الامر ولم يقل احد منهم انه لا حاجة الى
الامام واما المقام الثاني وهو انه لا يجب على الله تعالى نصب الامام فلما تقدم في المسئلة الرابعة
من الباب الثالث من كتاب الالهيات انه لا يجب شي على الله تعالى قال احتج الامامية
الى اخره اقول استدل الامامية على وجوب نصب الامام على الله تعالى بان
نصب الامام لطف وكل لطف واجب على الله تعالى اما الصغرى فلانا نعلم ان الخلق اذا كان لهم
رئيس قاهر يمنعهم عن القبائح ويحثهم على الواجبات كان حالهم في الاتيان بالواجب
والاجتناب عن القبيح اتم من حالهم اذا لم يكن هذا الرئيس والعلم بذلك بعد استقراء العادة
ضروري واما الكبرى فبالقياس على تمكين الله تعالى العبد من امتثال طاعته والجامع ان
كل واحد منهما ازالة لعذر المكلف فكما ان التمكين واجب كان اللطف ايضا واجبا وايضا
انا نعلم قطعا ان من اتخذ ضيافة الانسان واراد ان يتناول طعامه وعلم ان ذلك الانسان
لا يحضر في ضيافته الا اذا ذهب اليه المضيف بنفسه وتواضع فلو لم يفعل المضيف ذلك
كان جاريا مجرى رد الباب على الضيف وعدم التمكين له والجواب ولا ان يقال لا نسلم
ان نصب الامام لطف ولا نسلم ان الخلق اذا كان لهم رئيس على ما وصفتموه كانوا اقرب الى الطاعات
لان نصب مثل هذا الرئيس اذا كان واجبا على الله تعالى لا يمكن وجود العالم خاليا عنه
ولا يمكنكم دعوى الاستقراء في معرفة الزمان الخالي عن الامام وايضا ان نصب الامام انما يكون
لطفا واجبا على الله تعالى اذا كان خاليا عن جميع المفاسد وذلك ممنوع وثانيا لا نسلم ان
اللطف واجب على الله تعالى وقد تقدم وثالثا لا نسلم ان اللطيف كالتمكين لان التمكين على تقدير
وجوبه انما وجب لاجل ان تركه ينافي ارادة الله تعالى من العبد فعل الطاعات ولا كذلك
اللطف فان تركه لا ينافي الارادة الا ترى ان الانسان لو اراد من غيره ان يتناول طعامه

ولم يصرف ارادته الى احد لو لم ياكل طعامه احتاج الى التواضع لم يكن ترك التواضع
منافيا لارادة ذلك الانسان فظهر الفرق بين اللطف والتمكين رابعا وهو المذكور
في المتن انه تعالى سلمنا صدق هذه المقدمات لكن اللطف الذي ذكرتموه انما يحصل من نصب
امام ظاهر قوي يرجى ثوابه ويخشى عقابه اذ لو كان مختفيا او كان ضعيفا لم يحصل منه انزجار
عن القبائح ولا رغبة في الطاعات وانتم لا تقولون بوجوب نصب مثل هذا الامام وكيف
يجب نصب مثله ولم يحصل من عهد النبوة الى ايامنا تمكن امام على هذا الوجه قال
في صفات الايمة الى اخره اقول الصفات التي يتوقف عليها استحقاق الامامة
تسع الاولى ان يكون مجتهدا في اصول الدين وفروعه حتى يكون متمكنا من ايراد الادلة
وحل الشبهة في اصول الدين ومن الفتوى في الوقايع والاحكام الشرعية الثانية
ان يكون ذا راى وتدبير ليدبر امر الحرب والصلح ويشتد في موضع الشدة ويلين في
موضع اللين الثالثة ان يكون شجاعا لئلا يجبن عن القيام بالحرب ولا يضعف عن لقاء
العدو وجماعة من الحكماء تساهلوا في هذه الصفات الثلث وقالوا لا يجب ان يكون
هذه الصفات حاصلة في نفس الامام بل لو نصب الامام نايبا متصفا بهذه الصفة
الثلث جاز فالواجب عندهم اتصاف الامام او اتصاف نايبه بهذه الصفات الثلث
الرابعة ان يكون عدلا في الظاهر لانه يتصرف في رقاب الناس واموالهم وابضاعهم والفاسق
لم يبعد منه التعدي في هذه الامور بقتل الناس بغير حق وصرف اموالهم الى اغراض نفسه
وفعل الفحشا وذلك يودي الى فساد عظيم ويندرج في ذلك كونه مسلما بطريق الاولى
الخامسة ان يكون عاقلا لان الصفات التي ذكرناها لا تحصل الا مع العقل ولاستحقار الناس
للمجانين والسفهاء السادسة البلوغ لان الغالب من حال الصبيان ان لا يحصل لهم الصفات
التي ذكرناها ولانه لا يحصل لهم من الهيبة ما يحصل للبالغين السابعة الذكورة لان
النسا ناقصات عقل ودين ولما ذكرناه في البلوغ الثامنة الحرية لاستحقار الناس العبيد
ولاشتغالهم بخدمة السادات التاسعة كونه قرشيا خلافا للخوارج وبعض المعتزلة
لنا السنة والاجماع اما السنة فقوله عليه السلام الايمة من قريش والالف واللام في الجمع

للمفهوم

للمفهوم اذ لم يكن معه قرينة عهد فيكون المعنى ان كل الايمة من قريش الا ما خصه الدليل
ويدخل فيه الامام الاعظم وهو المطلوب فان قلت ظاهر الحديث الاخبار لا الايجاب قلت
الرسول لما بعث لبيان الاحكام فان حمل الحديث على الايجاب اولى وقوله عليه السلام الولاة
من قريش ما اطاع الله واستقاموا الامر والسؤال المذكور مع جوابه ات ههنا مع مزيد
الجواب وانه عليه السلام لو اراد الاخبار عن الماضي والحال لم يفد ولو اراد الاخبار عن الاستقبال
لم يصدق فامتنع حمله على الاخبار واما الاجماع فما ثبت بالتواتر ان الانصار لما طلبوا الامامة
يوم السقيفة منعهم ابو بكر لعدم كونهم من قريش واشتهر ذلك في الصحابة ولم ينكر ما ادعاه
ابو بكر من وجوب كون الامام قرشيا وذلك يدل على انعقاد الاجماع على رعاية هذا الشرط
قال ولا يشترط فيهم العصمة الى اخره اقول اختلف الناس
في وجوب عصمة الايمة فقال اصحابنا والمعتزلة والزيدية والخوارج لا يجب ان يكون الامام معصوما
وقالت الاسماعيلية والاثنا عشرية يجب دليل اصحابنا ظاهر احتج المخالف بوجوه الاول ان الخلق
انما احتاج الى الامام اما لتوقف معرفة الله تعالى عليه واما لتعلم الواجبات العقلية منه
والاول مذهب الاسماعيلية بانهم قالوا ان معرفة الله تعالى لا تحصل بمجرد النظر فلا بد من
معلم والثاني مذهب الاثنا عشرية فانهم قالوا لا حاجة لمعرفة الله تعالى الى الامام لكن
الغرض من نصبه هو ان يعلم الناس الواجبات العقلية فيكون لطفا من الله تعالى في اداء
الواجبات والاجتناب عن القبائح وعلى كل التقديرين يجب كونه معصوما حتى يحصل
الجزم بصدق قوله الوجه الثاني ان الخلق انما احتاج الى الامام لجواز الخطاء عليهم فلو جاز
الخطاء على الامام ايضا لاحتاج الى امام اخر ويلزم التسلسل الوجه الثالث التمسك بقوله تعالى
لابرهيم عليه السلام اني جاعلك للناس اماما قال ومن ذريتي قال لا ينال عهدي الظالمين دلت
الاية على ان عهد الامامة لا يصل الى من كان ظالما ومن كان مذنبا فهو ظالم قال الله تعالى
فمنهم ظالم لنفسه ويلزم منه وجوب ان الامام معصوما والجواب عن الوجه الاول انا
لا نسلم توقف معرفة الله تعالى على الامام فان النظر الصحيح قد يفيدها كما تقدم في اول الكتاب
ولا نسلم ان وجه الحاجة الى الامام تعلم الواجبات العقلية وترغيب الخلق الى الطاعات فان ذلك

مبني على وجوب اللطف على الله تعالى وقد تقدم بطلانه وعن الثالث ان الاية انما دلت على
ان الشرط الامام ان لا يكون مشتغلا بالذنوب التي تسلم بها العدالة اي تبطل وتختل واما وجوب
العصمة فلا دلالة للاية عليها قال الثالث فيما يحصل به الامامة الى حضرة
اقول هذا البحث فيما يصير به الامام اماما واجب الاتباع على ان نص الله تعالى
او نص رسوله او نص الامام السابق على امامة شخص اسباب مستقلة يصير بها اماما لكنهم
اختلفوا في انه هل يصير اماما بطريق اخر سوى هذا التنصيص فقال اصحابنا والمعتزلة
عقد البيعة سبب لحصول الامامة وكذا استيلاء ذي الشوكة على الاسلام وذلك
لان المقصود من الامامة دفع الضرر والحث على الطاعة وهذا المقصود قد يحصل بكل واحد
من هذين وقالت الزيدية ان الفاطمي اذا كان عالما زاهدا وخرج بالسيف وادعى الامامة
صار اماما وانكرت الامامية حصول الامامة بغير التنصيص سواء كان بالبيعة او الدعوة
واحتجت الامامية على انها لا يحصل بالبيعة بوجوه بعضها يدل على ان البيعة خاصة وبعضها
على نفي البيعة وساير الطرق التي سوى التنصيص الاول ان الذين يبايعون الامام لا قدرة لهم
على التصرف في امر غيرهم من آحاد الامة فكيف يجوز لهم تولية الامام على جميع الامة الوجه الثاني
ان حصول الامام بالبيعة يؤدي الى الفتنة لاحتمال ان يبايع كل طائفة شخصا ويدعي كل واحد
ترجيح امامه فيؤدي ذلك الى المحاربة المنافية للمقصود من الامامة الوجه الثالث ان منصب
الامام اعظم من منصب القضاء والاحتساب والقضاء والاحتساب لا يحصلان بالبيعة فكذا
الامامة الوجه الرابع ان الامام نائب الله ونائب رسوله ونيابة الغير لا يحصل الا باذن ذلك الغير
فلا يثبت الامام الا بقول الله او بقول الرسول والجواب عن الاول انه منقوض بما ان الشاهد
لا قدرة له على التصرف في المدعى عليه ثم بواسطة قوله يصير القاضي متمكنا من التصرف فيه فكذا هاهنا
قوله منقوض بالشاهد والحاكم يجوز ان يكون شخصا واحدا كالامير ويجوز ان يكون قوله والحاكم
اشارة الى نقض اخر وهو ان الحاكم يملك اخذ المدعى به من المدعى عليه بعد ثبوته للمدعي ولا يملك
اخذه لنفسه وايضا الولي لا يملك التصرف في المراة وان كان يملك التصرف فيها للزوج وعن الثاني
منع كونها مؤدية الى الفتنة فانها تندفع بترجيح الاعلم هذا قطعا وبعده بعقد اخر وعن الثالث

ايه

لا نسلم ان منصب القضاء لا يحصل بالبيعة فان التحكيم جائز على مذهب كثير من الفقهاء لا سيما اذا
خلا البلد عن الامام فان جواز ضرورة وعلى تقدير التسليم لا استبعاد في اختلاف حكم الله تعالى
بحسب اختلاف الشرائط فيجوز ان ياذن الله تعالى في تولية الامام ولا ياذن في تولية القضاء وعن الرابع
لا نسلم ان جواب حصول الامامة بالبيعة يستلزم حصولها بغير اذن لجواز ان يكون البيعة
او ظهور الشوكة دليلا على كونه نائبا لله تعالى وماذونا في الامامة قال الرابع
في اقامة الدليل الى اخره اقول ذهب جمهور المسلمين ان الامام الحق بعد رسول الله
صلى الله عليه وسلم ابو بكر رضي الله عنه خلافا للشيعة احتج الجمهور بوجوه الاول التمسك بقوله تعالى
وعد الله الذين امنوا وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الارض كما استخلف الذين من قبلهم وليمكنن
لهم دينهم الذي ارتضى لهم وليبدلنهم من بعد خوفهم امنا وجه التمسك ان هذه الاية دلت على ان
الله تعالى وعد الثلثة فما فوقها من اصحاب محمد صلى الله عليه وسلم الاستخلاف في الارض وتمكين دين الاسلام
وهو ان يظهر على جميع الاديان فهؤلاء الجماعة الموعود ون بذلك اما علي ومن قام بالامر بعده
كالحسن والحسين واما ابو بكر ومن بعده والاول باطل بالاجماع ولانهم عند الروافض ما كانوا
متمكنين من اظهار دينهم وما زال خوفهم عنهم بل كانوا ابدا في الفتنة والخوف فتعين الثاني وهو
المطلوب الوجه الثاني التمسك بقوله تعالى قل للمخلفين من الاعراب ستدعون الى قوم اولي باس
شديد تقاتلونهم او يسلمون والمراد بالمخلفين قوم طلبهم رسول الله صلى الله عليه وسلم لما سار
الى مكة عام الحديبية ان يخرجوا معه فتخلفوا وقالوا ظننا ان لن ينقلب الرسول والمؤمنون الى اهليهم
واعتذروا بالاموال والاموات وجه الاستدلال بالاية ان الداعي لهؤلاء الاعراب اما محمد
عليه السلام واما احد الخلفاء الثلثة اعني ابا بكر وعمر وعثمان واما علي واما من بعد علي والاول
باطل لقوله تعالى قبل الاية المذكورة سيقول المخلفون اذا انطلقتم الى مغانم لتاخذوها ذرونا
نتبعكم يريدون ان يبدلوا كلام الله قل لن تتبعونا فقوله لن تتبعونا يدل على منع الرسول اياهم عن
متابعته فلا يجوز ان يدعوهم الرسول والا لزم التناقض ولا جائز ان يكون المراد بالداعي عليا لانه تعالى
قال في صفة هذه الدعوة تقاتلونهم او يسلمون ولم يتفق لعلي بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم قتال
بسبب طلب الاسلام بل كانت محاربته بسبب طلب الامامة ولا جائز ان يكون المراد بالداعي

من بعده على اما للاجماع واما لعدم دعوتهم الاعراب فتعين ان يكون المراد بالداعي من كان قبل علي
ثم ان الله تعالى اوجب طاعته حيث قال فان تطيعوا يؤتكم الله اجرا حسنا وان تتولوا كما توليتم
من قبل يعذبكم عذابا اليما فيكون اماما ومتى صحت امامة واحد منهم صحت امامة ابي بكر اذ لا قايل
بالفرق الوجه الثالث انه ثبت بالتواتر انه عليه السلام استخلف ابا بكر في الصلوة ايام مرضه وما عزله
عن ذلك فبقي بعد موته خليفة في الصلوة واذا ثبت خلافته في الصلوة ثبت خلافته في ساير الامور
ضرورة انه لا قايل بالفرق الوجه الرابع التمسك بقوله عليه السلام الخلافة بعدي ثلثون سنة
ثم بعد ذلك يصير ملكا عضوضا والعضوض هو الذي يكون فيه ظلم للرعية كانه يعضهم عضا
وما في الكتاب واضح لا يقال هذا خبر واحد فلا يثبت به الامامة لانا نقول الامامة من فروع الدين
فلا يمتنع اثباتها بخبر واحد وايضا ما استدلوا به من خبر المنزلة وخبر المولى كذلك والوجه
الخامس ظاهر غني عن الشرح قوله الا انه اعرض بعده اي اعرض عن القتال وطلب الامامة خوفا
والشهامة مصدر شهم بالضم فهو شهم اي جلد ذكي الفواد قوله والانصار نازعهم ابو بكر يعني
ان الانصار كانوا اعداء لابي بكر لانهم طلبوا الامامة لانفسهم فقد فعهم ابو بكر عنها بقوله عليه السلام
الايمة من قريش وفي قوله اعوان لابي بكر نظر لانه روي ان جميع عوام الصحابة كانوا معه قال
واحتجت الشيعة الى اخرها قول احتجت الشيعة على ان الامام الحق بعد رسول الله
صلى الله عليه علي رضي الله عنه بوجوه ستة الاول التمسك بقوله تعالى انما وليكم الله ورسوله الاية
وجه الاستدلال ان لفظ الولي يستعمل في معنيين احدهما المتصرف لقوله عليه السلام ايما امراة
نكحت نفسها بغير اذن وليها فنكاحها باطل والثاني المحب والناصر لقوله تعالى المؤمنون والمؤمنات
بعضهم اولياء بعض ويجب ان لا يكون حقيقة في المعنى الاخر تقليلا للاشتراك اذا ثبت هذا فنقول
تدل على امامة شخص يلزم منه كون ذلك الشخص عليا اما بيان الاول فلان الولي المذكور
في الاية ليس بمعنى الناصر لان الولاية المذكورة في الاية غير عامة في جميع المؤمنين لان لفظة انما يدل
على اختصاصها بالمذكورين في الاية والولاية بمعنى النصرة عامة في حق جميع المؤمنين لما تقدم فتعين
الثاني وهو الولي بمعنى المتصرف والمتصرف في كل الامة هو الامام واما بيان الثاني فلان المفسرين
ذكروا ان الاية نزلت في حق علي رضي الله عنه لانه كان يصلي فسال سايل فاعطاه خاتمه

راكعا

راكعا وعند ذلك فقد ثبت المطلوب قوله ويقرب منه التمسك بقوله عليه السلام من كنت مولاه
فعلي مولاه قريب من التمسك بالاية المذكورة وذلك بان نقول لفظ المولى في اللغة جاء بمعنى المعتق
والمعتق وابن العم والناصر والمحب والمتصرف دون غيرها تقليلا للاشتراك ودل الاجماع
على انه ليس المراد المعتق والمعتق وابن العم ولا يجوز ان يكون المراد الناصر والمحب لان هذا المعنى
في غاية الظهور فلا يليق بالرسول ان يجمع الجمع العظيم بشرح هذا المعنى فتعين ان يكون المراد
المتصرف وهو الامام واجيب بانه يجوز واجيب بانه يجوز ان يراد به الاولى كقوله تعالى
ماويكم النار هي مولاكم اي اولى بكم فيكون المعنى من كنت اولى به في المحبة والتعظيم فعلي
اولى به في ذلك الوجه الثاني الاستدلال بقوله عليه السلام انت مني بمنزلة هرون من موسى
وذلك لان الحديث دل على ان جميع المنازل التي كانت لهرون بالنسبة الى موسى حاصله
لعلي بالنسبة الى محمد عليه السلام ومن جملة تلك المنازل كون هرون بحيث لو عاش بعد موسى لكان
خليفة لموسى فوجب ان يكون من جملة منازل علي من محمد عليه السلام كونه بحيث لو عاش بعد محمد عليه السلام
كان خليفة له لكنه عاش بعده فوجب ان يكون خليفة اما العموم فلئلا يلزم الاجمال ولانه جاء
في اخر الخبر الا انه لا نبي بعدي وهذا يدل على انه حصل له جميع المنازل سوى هذه المنزلة
واما استحقاق هرون الخلافة بعد موسى فلانه كان خليفة لموسى حال حيوته لقوله تعالى
واذ قال موسى لاخيه هرون اخلفني في قومي واصلح ولا تتبع سبيل المفسدين فيجب ان يبقى
الخلافة بعد وفاته ايضا والا يلزم انعزال هرون عن الخلافة وذلك يستلزم نوع اهانة واذلال
وذلك لا يليق بمنصب النبوة الوجه الثالث ظاهر الوجه الرابع ان الامة اجمعوا على ان الامام
الحق بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم اما علي واما ابو بكر واما العباس وقد بطل امامة ابي بكر
والعباس لوجوب عصمة الامام لما تقدم ولوجوب كونه منصوصا عليه تكميلا للدين كما يجي
وابو بكر والعباس ما كانا واجبي العصمة ولا منصوصا عليهما اتفاقا فتعين امامة علي رضي الله عنه
الوجه الخامس لو وجب تنصيص على امامة معين لزم امامة علي والمقدم حق اما بيان الشرطية
فيجي واما حقية المقدم فلوجهين احدهما انه عليه السلام لم يخرج من الدنيا حتى صار امر دينه
كاملا كما قال الله تعالى اليوم اكملت لكم دينكم واتممت عليكم نعمتي والامامة اعظم اركان الدين وهذا

مقتضى إتمام أمر الامامه قبل وفاة النبي صلى الله عليه وذلك انما حصل بالنص والثاني انه عليه السلام
كان في غاية الشفقه على الامة والارشاد لهم ولا شك ان المصالح المتعلقه بالامة اعظم من سائر
المصالح فلا يليق به اهماله بالكلية واما بيان الشرطية فهو ان المنصوص عليه بالامامة اما ابو بكر
واما علي اجماعا وليس امامة ابي بكر منصوص عليه اذ لو كان كذلك لكان توقيفه يوم السقيفة
امام نفسه على البيعة معصيه ولكان قوله اقيلوني معصية ايضا فتعين التنصيص
لعلي رضي الله عنه الوجه السادس ان عليا كان افضل الناس بعد رسول الله والافضل
يجب ان يكون اماما اما المقدمة الاولى فلوجوه الاول قوله تعالى فقل تعالوا ندع ابنا
ابناءكم ونساءنا ونساءكم وانفسنا وانفسكم ثم نبتهل فنجعل لعنة الله على الكاذبين وثبت
بالاخبار الصحيحة وباتفاق المفسرين ان المراد بابنائنا هو الحسن والحسين وبنسائنا فاطمة
وبانفسنا علي رضي الله عنه ومن المعلوم ان يمتنع ان يكون نفس علي هو بعينه نفس محمد فلابد
وان يكون المراد ان عليا بمنزلة محمد ومساوله في الفضيله الا في النبوة لما خصها الدليل
او المراد ان عليا اقرب الناس الى محمد فضيلة واياما كان يلزم كون علي رضي الله عنه افضل
الخلق بعد رسول الله الوجه الثاني انه اعلم الصحابه والاعلم افضل اما انه اعلم فالاجماع
والتفصيل اما الاجمال فهو انه لا نزاع في ان عليا كان اشد الصحابه ذكاء وفطنة الى اخر ما ذكره
في المتن واما التفصيل فقوله عليه السلام اقضاكم علي والقضاء يحتاج الى جميع انواع العلوم
فلما رجحه في القضاء لزم ترجيحه عليهم في كل العلوم واما ان الاعلم افضل فلقوله تعالى هل يستوي
الذين يعلمون والذين لا يعلمون الوجه الثالث التمسك بالاحاديث التي وردت في حقه منها
حديث الطير وهو انه اهدي الى النبي صلى الله عليه وسلم طاير مشوي فقال عليه السلام اللهم ايتني
باحب خلقك اليك ياكل معي هذا فجاء علي واكله معه لا يقال يلزم من هذا الحديث كونه افضل
من النبي صلى الله عليه وسلم ومن الملايكة لان قوله ايتني يخرج النبي وقوله ياكل معي يخرج
الملايكه ومنها حديث خيبر ويسمى حديث الراية ايضا وهو انه عليه السلام بعث ابا بكر الى
خيبر فرجع منهزما ثم بعث عمر فرجع منهزما وبلغ ذلك الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فبات
ليلته مهموما فلما اصبح خرج الى الناس ومعه الراية فقال لاعطين الراية اليوم رجلا يحب الله

ويحبه الله ورسوله كرارا غير فرار فتعرض لها المهاجرون والانصار يرجون ان يعطوها
فقال النبي صلى الله عليه وسلم اين علي رضي الله عنه فقالوا انه ارمد العينين فقال فارسلوا اليه
فاتي به فبصق رسول الله صلى الله عليه وسلم في عينيه فبرئ حتى كان لم يكن به وجع فاعطاه
الراية ثم قالوا هذا الحديث وكيفية هذه الواقعة يدل على ما وصف به النبي عليه السلام عليا
لم يكن ثابتا لابي بكر ولا لعمر الا يرى ان ملكا اذا ارسل رسولا فيهم فقصر الرسول في اداء تلك
الرسالة وغضب الملك من ذلك وقال لارسلن غدا رسولا حصيفا حسن القيام باداء
الرسالة يعلم كل عاقل ان ما وصف به الرسول الثاني ليس موجودا في الاول وفيه نظر
لان اللازم منه كون هذا المجموع غير حاصل فيهما ويكفي في صدقه عدم كونهما كرارين غير
فرارين وذلك لا يوجب نقصانا في الفضيلة واما بيان المقدمة الثانية وهي ان الافضل
يجب ان يكون اماما فلان من جعل اماما الخسيس فقد جعل متبوعا لذلك الخير وجعل الاكمل
تبعا للانقص قبيح عقلا قال [...] عن الاول الى اخره اقول [...] توجيه
الجواب عن الاول وهو التمسك بقوله تعالى انما وليكم الله ورسوله ان يقال لم لا يجوز ان يكون
المراد بالولي الناصر قولهم لان الولاية بمعنى النصرة عامة لجميع المومنين قلنا لا نسلم عمومها
مطلقا بل انما تكون عامة اذا لم تضف الى قوم معين كقوله تعالى والمومنون والمومنات
بعضهم اولياء بعض اما اذا كانت مضافة الى قوم معين فلا تقتضي العموم بدليل ان الانسان
لا يكون ناصرا لنفسه واذا كان كذلك فنقول ان اثبات مطلق النصرة لكل واحد من المومنين
لا ينافي تخصيص نصرة احد القسمين بالقسم الاخر منهم سلمنا ان المراد من الولي في الاية هو
المتصرف لكن لا نسلم اختصاصه بعلي رضي الله عنه لان قوله تعالى والذين امنوا الذين يقيمون
الصلوة صيغة الجمع فحملها على شخص واحد خلاف الاصل فاذن يكون المراد عليا وامثاله
في الامور المذكورة فان قلت نزول الاية في شان علي يدل على انه المراد قلنا الاعتبار بعموم اللفظ
لا بخصوص السبب لما تقرر في علم اصول الفقه فان قلت لم يثبت ان غيره اعطى الفقير في حال
الركوع قلت لا يلزم من الاية اختصاص الاعطاء بحال الركوع لجواز ان يكون الواو في قوله تعالى
وهم راكعون للاستيناف لا للحال بدليل ان القايل اذا قال فلان يودي الزكوة وهو راكع حسن

ان يستفهم ويقال اذا اهاحال الركوع او قبلها وحسن الاستفهام دليل الاشتراك وايضا
ان اداء الزكوة في الصلوة مخل لكمال الخضوع في الصلوة وذلك اما مبطل للصلوة او مكر
وذلك لا يليق بامير المومنين فعلمنا ان المراد من الاية ان من صفتهم اقام الصلوة وايتا الزكوة
ومن صفتهم الركوع والسجود والخضوع والجواب عن الثاني ان قوله عليه السلام انت مني بمنزلة
هرون من موسى انما يريد به تشبيه علي بهرون عليه السلام في الاخوة والقرابة وايضا لا نسلم
ان هارون يستحق اطلاقه بعد موت موسى لجواز ان يكون ذلك الاستحقاق في زمان مخصوص قبل
وفاة موسى والجواب عن الثالث واضح وعن الرابع لا نسلم وجوب عصمة الامام لما تقدم في الوجوه
التصيص لما يجي في جواب الخامس ولا نسلم عدم التنصيص على امامة ابي بكر رضي الله عنه ودعوى
الاتفاق غير مسموع لان بعض اصحاب الحديث ذهب الى وجود نص جلي في امامة ابي بكر رضي الله عنه
وهو انه قال عليه السلام ايتوني بدواة وقرطاس اكتب لابي بكر كتابا لا يختلف فيه اثنان وعدم
التواتر لاجل قلة عدد المخبرين وعن الخامس ان المقصود من نصب الامام رعاية المصلحة
فجاز ان يعلم الله تعالى حصول المصلحة في تفويض الامر الى اختيار الخلق والجواب عن السادس
انه معارض لما يدل على افضلية ابي بكر رضي الله عنه وهو وجوه منها ان ابا بكر كان اتقى الناس بعد
رسول الله صلى الله عليه وسلم ومن كان اتقى كان اكرم عند الله تعالى لقوله تعالى ان اكرمكم عند الله
اتقاكم والاكرم عند الله لا بد وان يكون افضل والذي يدل على كون ابي بكر اتقى قوله تعالى وسيجنبها
الاتقى الذي يؤتي ماله يتزكى وما لاحد عنده من نعمة تجزى وجه التمسك ان المراد بالاتقى
في هذه الاية ابا بكر واما علي فالاجماع للاجماع على كون الافضل احدهما ولا جايز ان يكون المراد
عليا لان الشخص المراد من هذه الاية موصوف بوصف معين وهو انه ليس لاحد عنده من نعمة
وعلي ما كان كذلك لان عليا نشا في تربية محمد صلى الله عليه وسلم وبطعامه وشرابه وذلك نعمة تجزى
واما ابو بكر فما كان النبي عليه السلام في حقه نعمة تجزى بل كان له في حقه نعمة الارشاد الى الدين
وتلك نعمة تجزى لقوله تعالى حكاية عن الانبياء وما اسالكم عليه من اجر ان اجري الا على رب العالمين
ومنها الحديث المشهور وهو قوله عليه السلام ما طلعت الشمس ولا غربت الى اخره فان قلت
الحديث انما يدل على انه لا افضل منه لا على انه افضل قلت نفي الافضل منه يستلزم افضليته

اذ لا قايل

١٥٧

اذ لا قايل بالفصل ومنها ما روى انس عن النبي عليه السلام انه قال ابو بكر وعمر سيدا كهول الجنة
من الاولين والاخرين الا النبيين والمرسلين قال الخامس في فضل الصحابة
الى الاخر اقول يدل على فضل الصحابة الكتاب والسنة اما الكتاب فقوله تعالى
والسابقون الاولون من المهاجرين والانصار والذين اتبعوهم باحسان رضي الله عنهم ورضوا
عنه وقوله تعالى يوم لا يخزي الله النبي والذين امنوا معه الاية سواء جعل الواو للعطف
او للاستيناف وقوله تعالى والذين امنوا معه اشداء على الكفار رحماء بينهم واما السنة
فقوله عليه السلام لا تسبوا اصحابي فلو ان احدكم انفق ملاء الارض ذهبا ويروى مثل احد
ذهبا ما بلغ مد احدهم ولا نصيفه والنصيف النصف وهو ايضا مكيال دون المد والضمير
في نصيفه يرجع الى احد لا الى المد وقوله عليه السلام اصحابي لا تحدوهم غرضا من بعدي
فمن احبهم فبحبي احبهم ومن ابغضهم فببغضي ابغضهم ومن اذاهم فقد اذاني الى اخر الحديث
وقوله صلى الله عليه وسلم الله الله منصوب بفعل مقدر اي اتقوا الله واما ما نقل من الصحابة
من الامور الموجبة للطعن فيهم كالامور الواقعة في ايام الفتن وغيرها مما هو مذكور في كتب
التواريخ فله محامل وتاويلات مذكورة في الكتب المبسوطة ومع ذلك فان تلك المطاعن لا تعادل
الاحاديث الواردة في مناقبهم فيجب على كل عاقل تعظيمهم واجلالهم والكف عن الطعن فيهم
والاجتناب عما لا يليق بحالهم نفعنا الله تعالى بمحبته ومحبتهم اجمعين والحمد لله رب العالمين
وصلى الله على سيدنا محمد واله وصحبه اجمعين وقد وقع

الفراغ من هذا الكتاب بعون العزيز
الوهاب في يوم الاربعة ثالث عشرين
رجب المبارك سنة اثنين
وستين وثمانمائة
والله اعلم
بالصواب
كتبه العبد الفقير الى الله تعالى علي ابن كماس

عدد كراريسه ١٦